

Первобытная культура, том 2 (из 2)

Эдвард Б. Тайлор

PRIMITIVE CULTURE

RESEARCHES INTO THE DEVELOPMENT
OF MYTHOLOGY, PHILOSOPHY, RELIGION
LANGUAGE, ART, AND CUSTOM

BY EDWARD B. TYLOR, D.C.L., LL.D., F.R.S.

PROFESSOR OF ANTHROPOLOGY IN THE UNIVERSITY OF OXFORD
AUTHOR OF "RESEARCHES INTO THE EARLY HISTORY OF MANKIND," ETC.

"Ce n'est pas dans les possibilités, c'est dans l'homme même qu'il
faut étudier l'homme : il ne s'agit pas d'imaginer ce qu'il auroit pu
ou dû faire, mais de regarder ce qu'il fait."—DE BROSSES.

IN TWO VOLUMES

VOL. II

LONDON

JOHN MURRAY, ALBEMARLE STREET, W.

1920

The Project Gutenberg eBook of Primitive culture, vol. 2 (of 2).

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинстве других частей света без каких-либо затрат и почти без ограничений. Вы можете копировать ее, дарить или повторно использовать на условиях Лицензии Проекта Гутенберга, прилагаемой к этой электронной книге или онлайн на сайте www.gutenberg.org. Если вы находитесь не в Соединенных Штатах, то перед использованием этой электронной книги вам придется ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь.

Название: Первобытная культура, том 2 (из 2)

Исследования развития мифологии, философии, религии, языка, искусства и обычаев

Автор: Эдвард Б. Тайлор

Дата выхода: 7 апреля 2023 года [eBook #70484]

Язык: Английский

Оригинальное издание: United Kingdom: John Murray, 1871

Кредиты: Ричард Тонсинг, Дэвид Кинг и группа онлайн-распределенной корректуры на сайте <https://www.pgdp.net>. (Этот файл был создан на основе изображений, щедро предоставленных The Internet Archive).

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА GUTENBERG EBOOK PRIMITIVE CULTURE, VOL. 2 (OF 2) ***

ПЕРВОБЫТНАЯ КУЛЬТУРА

ПЕРВОБЫТНАЯ КУЛЬТУРА

ИССЛЕДОВАНИЯ РАЗВИТИЯ МИФОЛОГИИ, ФИЛОСОФИИ, РЕЛИГИИ, ЯЗЫКА, ИСКУССТВА И ОБЫЧАЕВ

BY EDWARD B. TYLOR, D.C.L., LL.D., F.R.S.

ПРОФЕССОР АНТРОПОЛОГИИ ОКСФОРДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

АВТОР "ИССЛЕДОВАНИЙ РАННЕЙ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА" И ДР.

"Ce n'est pas dans les possibilités, c'est dans l'homme même qu'il

изучать человека: он не должен представлять себе, что он может сделать или сделать.

или должен был сделать, но рассматривать то, что он делает" - де Бросс.

В ДВУХ ТОМАХ

ТОМ. II

ЛОНДОН

JOHN MURRAY, ALBEMARLE STREET, W.

1920

Отпечатано в США.

[Права на перевод и воспроизведение сохранены]

СОДЕРЖАНИЕ ВТОРОГО ТОМА.

ГЛАВА XII.

АНИМИЗМ (продолжение).

Доктрина существования души после смерти; ее основные разделы - переселение и будущая жизнь - Переселение душ: перерождение в человеческие и животные тела, переход в растения и предметы - Воскрешение тела: почти не встречается в религии дикарей - Будущая жизнь: общая, если не универсальная доктрина низких рас - Продолжение существования, а не бессмертие; вторая смерть души - Призрак умершего остается на земле, особенно если труп не погребен; его привязанность к телесным останкам - Праздники мертвых [1](#)

ГЛАВА XIII.

АНИМИЗМ (продолжение).

Путешествие души в Страну Мертвых-Посещения живыми областей ушедших душ-Связь таких легенд с мифами о закате: Земля Мертвых представляется таким образом, как на Западе-Реализация современных религиозных идей, будь то дикарской или цивилизованной теологии, в рассказах о посещениях областей душ-Локализация будущей жизни-Дальний земной регион: Земной рай, острова блаженных, подземный Аид или Шеол, солнце, луна, звезды, небеса - исторический ход верований относительно такой локализации - природа будущей жизни - теория продолжения, по-видимому, первоначальная, принадлежит особенно низшим расам - переходные теории - теория ретрибуции, Доктрина морального воздаяния, развитая в высшей культуре - Обзор доктрины будущего состояния, от дикарей до цивилизованных стадий - Ее практическое влияние на чувства и поведение человечества [44](#)

ГЛАВА XIV.

АНИМИЗМ (продолжение).

Анимизм, расширяясь от учения о душах до более широкого учения о духах, становится полной философией естественной религии - определение духов сходно с определением душ и, по-видимому, создано по образцу души - переходная стадия: классы душ, переходящих в добро и зло Демоны-Маны-Поклонение-Доктрина воплощения духов в человеческих, животных, растительных и инертных телах-Демоническая одержимость и одержимость как причины болезней и прорицаний-Фетишизм-Болезнь-духи воплощенные-Призрак, прикрепленный к останкам трупа-Фетиш, производимый духом, воплощенным в, Аналогии фетишистской доктрины в современной науке - Поклонение камням - Идолопоклонство -

Сохранение анимистической фразеологии в современном языке - Упадок анимистической теории природы 108

ГЛАВА XV.

АНИМИЗМ (продолжение).

Духи, рассматриваемые как личные причины явлений мира - Всепроникающие духи как добрые и злые демоны, влияющие на человека - Духи, проявляющиеся в снах и видениях: Кошмары; Инкубы и Суккубы; Вампиры; Демоны-видения - Демоны тьмы, отгоняемые огнем - Демоны, проявляющиеся иным образом: видимые животными; обнаруживаемые по следам - Духи, воспринимаемые и рассматриваемые как материальные - Духи-покровители и духи-знакомые - Духи природы; исторический ход учения - Духи вулканов, водоворотов, скал - Поклонение воде: Духи колодцев, ручьев, озер и т.д. - Поклонение деревьям: Духи, воплощенные в деревьях или обитающие в них; духи рощ и лесов - Поклонение животным: Животные, которым поклоняются, непосредственно или как воплощениям или представителям божеств; тотемизм; поклонение змеям - виды-божества; их отношение к архетипическим идеям 184

ГЛАВА XVI.

АНИМИЗМ (продолжение).

Высшие божества политеизма - Человеческие характеристики, применяемые к Божеству - Владыки духовной иерархии - Политеизм: его ход развития в низшей и высшей культуре - Принципы его исследования; классификация божеств в соответствии с центральными представлениями об их значении и функции - Бог Неба - Бог Дождя - Бог Грома - Бог Ветра - Бог Земли - Бог Воды - Бог Моря - Бог Огня - Бог Солнца - Бог Луны 247

ГЛАВА XVII.

АНИМИЗМ (продолжение).

Политеизм включает в себя класс великих божеств, управляющих ходом природы и жизнью человека - бог деторождения - бог земледелия - бог войны - бог мертвых - первый человек как божественный предок - дуализм; его рудиментарный и неэтичный характер у низших рас; его развитие в ходе культуры - доброе и злое божество - доктрина божественного превосходства, отличная от доктрины монотеизма, но имеющая тенденцию к ней - идея высшего или верховного божества, развивавшаяся в различных формах; его место как завершение политеистической системы и результат анимистической философии; Продолжение и развитие анимизма среди высших народов - Общий обзор анимизма как философии религии - Обобщение теории, выдвинутой в отношении его развития через последовательные стадии культуры; его первичные фазы лучше всего представлены среди низших рас, в то время как их пережитки среди высших рас отмечают переход от дикарских, варварских к цивилизованным верованиям - Переход анимизма в истории религии; его ранние и поздние стадии как философии Вселенной; его поздние стадии как принципа морального института 304

ГЛАВА XVIII.

ОБРЯДЫ И ЦЕРЕМОНИИ.

Религиозные обряды: их практическое или символическое назначение - Молитва: ее преемственность от низких к высоким уровням культуры; ее низшие фазы - неэтические; ее

высшие фазы - этические - Жертвоприношение: его первоначальная теория Дара переходит в теорию Дома и теорию Отречения - Способ получения жертвы божеством - Материальная передача элементам, животным-фетишам, жрецам; потребление вещества божеством или идолом; приношение крови; передача огнем; благоволия - Эссенциальная передача: потребление сущности, аромата и т.д.-Духовная передача: потребление или передача души жертвы -Мотив жертвователя -Переход от теории дара к теории дома: незначительные и формальные жертвоприношения; жертвенные банкеты -Теория преданности; жертвоприношение детей и т. д.-Жертвоприношение заменителей: часть отдается за целое; низшая жизнь за высшую; чучела - Современное выживание Жертвоприношение в фольклоре и религии - Пост, как средство получения экстатического видения; его распространение от низшей культуры к высшей - Использование наркотиков для получения экстаза - Обмороки и припадки, вызванные в религиозных целях - Ориентация: ее связь с мифом о Солнце и поклонением Солнцу; правила Востока и Запада в отношении погребения мертвых, места поклонения и структуры храма - Люстрация водой и огнем: ее переход от материального к символическому очищению; ее связь с особыми событиями жизни; ее появление среди низших рас - Люстрация новорожденных детей; женщин; тех, кто загрязнен кровопролитием или мертвыми - Люстрация продолжается на более высоких уровнях культуры - Заключение [362](#)

ГЛАВА XIX.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Практические результаты изучения первобытной культуры - ее влияние меньше всего на позитивную науку, больше всего на интеллектуальную, моральную, социальную и политическую философию - язык - мифология - этика и право - религия - действие науки о культуре, как средства продвижения прогресса и устранения препятствий, эффективное в ходе развития цивилизации [443](#)

ГЛАВА XII.

АНИМИЗМ *(продолжение)*.

Доктрина существования души после смерти; ее основные разделы - переселение и будущая жизнь - Переселение душ: перерождение в человеческие и животные тела, переход в растения и предметы - Воскрешение тела: почти не встречается в религии дикарей - Будущая жизнь: общая, если не универсальная доктрина низких рас - Продолжение существования, а не бессмертие; вторая смерть души - Призрак мертвого остается на земле, особенно если труп не погребен; его привязанность к телесным останкам - Трапезы мертвых.

Проследив таким образом, начиная с низших уровней культуры, мнения человечества о душах, духах, призраках или фантомах, которые, как считается, принадлежат людям, низшим животным, растениям и вещам, мы теперь готовы исследовать одну из величайших религиозных доктрин мира - веру в продолжение существования души в жизни после смерти. Здесь давайте еще раз обратим внимание на соображение, которое не может быть слишком убедительным, что доктрина будущей жизни, которой придерживаются низшие расы, является практически необходимым результатом дикарского анимизма.

Доказательства того, что низшие расы считают фигуры умерших, виденные во сне и видениях, своими выжившими душами, не только объясняют сравнительную универсальность их веры в продолжение существования души после смерти тела, но и дают ключ ко многим их рассуждениям о природе этого существования, рассуждениям достаточно рациональным с точки зрения дикарей, хотя и склонным казаться надуманными абсурдами современным людям в их значительно изменившемся интеллектуальном состоянии. Вера в будущую жизнь делится на два основных направления. Тесно связанные и даже в значительной степени перекрывающиеся друг друга, распространенные по всему миру, восходящие к периодам неизвестной древности, глубоко укоренившиеся в самых низких слоях человеческой жизни, которые доступны нашему наблюдению, эти две доктрины в современном мире перешли в удивительно разные состояния. Одна из них - теория переселения душ, которая действительно поднялась со своих низших ступеней и утвердилась среди огромных религиозных общин Азии, великих в истории, огромных даже в нынешней массе, но задержанных и, как кажется отныне, непрогрессивных в развитии; но более высокообразованный мир отверг эту древнюю веру, и теперь она сохранилась только в Европе в виде уменьшающихся остатков. Совсем другой была история другой доктрины - о независимом существовании души после смерти тела, в будущей жизни. Проходя через изменения и перемены в состоянии человеческой расы, модифицируясь и обновляясь в своем долгом этническом течении, эта великая вера может быть прослежена от ее грубых и примитивных проявлений среди диких рас до ее утверждения в сердце современной религии, где вера в будущее существование является одновременно побуждением к добру, поддерживающей надеждой через страдания и страх смерти, и ответом на недоуменную проблему распределения счастья и несчастья в этом нынешнем мире, ожиданием другого мира, который установит это право.

Исследуя доктрину трансмиграции, будет хорошо сначала проследить ее положение среди низших рас, а затем проследить ее развитие, насколько оно распространяется в высшей цивилизации. Временное переселение душ в материальные субстанции, начиная с человеческих тел и заканчивая кусками дерева и камня, является важнейшей частью низшей психологии. Но это не относится к продолжению существования души после смерти, и может быть более удобно рассмотрено в другом месте, в связи с такими темами, как деймоническая одержимость и поклонение фетишам. Здесь же мы имеем дело с более постоянным пребыванием души в течение нескольких жизней в сменяющих друг друга телах.

Считается, что постоянный переход, новое рождение или реинкарнация человеческих душ в других человеческих телах происходит, в частности, за счет того, что душа умершего человека оживляет тело младенца. Бребеф сообщает, что гуроны, когда умирали маленькие дети, хоронили их на обочине дороги, чтобы их души могли войти в проходящих мимо матерей и таким образом родиться заново.^[1] На северо-западе Америки, у такулли, мы слышим о прямом переливании души знахарем, который, положив руки на грудь умирающего или умершего, держит их над головой родственника и дует через них; следующий ребенок, родившийся у этого получателя ушедшей души, оживляется ею и принимает звание и имя умершего.^[2] Индейцы нутка не без изобретательности объяснили существование далекого племени, говорящего на том же языке, что и они сами, объявив их духами своих умерших.^[3] В Гренландии, где жалкий обычай бросать и даже грабить вдов и сирот приводил к вымиранию всей расы, беспомощная вдова пыталась убедить какого-нибудь отца, что душа его мертвого ребенка перешла в ее живого ребенка, или *наоборот*, и таким образом обретала для себя нового родственника и защитника.^[4] Считается, что в основном в детей вселяются души предков или родственников, и поэтому с точки зрения дикарей этот вид трансмиграции является в высшей степени философской теорией,

объясняющей общее сходство между родителями и детьми и даже более специальные явления атавизма. На северо-западе Америки, у колошей, мать видит во сне умершего родственника, чья душа передаст свое подобие ребенку;^[5] а на острове Ванкувер в 1860 году индейцы очень почитали одного мальчика, потому что у него на бедре был след, похожий на шрам от огнестрельного ранения; считалось, что вождь, умерший примерно за четыре поколения до этого и имевший такой след, вернулся.^[6] В Старом Калабаре, если мать теряет ребенка, а вскоре после этого рождается другой, она считает, что ушедший вернулся.^[7] Ваника считают, что душа умершего предка оживляет ребенка, и поэтому он похож на своего отца или мать;^[8] в Гвинее считается, что ребенок, имеющий сильное физическое или психическое сходство с умершим родственником, унаследовал его душу;^[9] а йорубы, приветствуя новорожденного младенца словами: "Ты пришел!"^[10] Среди хондов Ориссы рождение ребенка отмечается праздником на седьмой день, и жрец, гадая, опуская рисовые зерна в чашку с водой, и судя по наблюдениям за лицом младенца, определяет, кто из его прародителей появился вновь, и ребенок, как правило, по крайней мере среди северных племен, получает имя этого предка.^[11] В Европе саамы повторяют поучительную анимистическую идею, только что подмеченную в Америке; будущей матери во сне сообщается, какое имя дать ее ребенку, причем это сообщение обычно давал сам дух умершего предка, который должен был воплотиться в ней.^[12] Среди низших рас вообще возобновление старых фамилий путем присвоения их новорожденным детям всегда можно заподозрить в том, что в них присутствует какая-то подобная мысль. Ниже приводится любопытная пара примеров из двух половин земного шара. Новозеландский священник повторял младенцу длинный список имен его предков, останавливаясь на том имени, которое ребенок, чихая или плача при его произнесении, как считалось, выбирал для себя; в то время как черемисы в России трясли ребенка, пока он не плакал, и затем повторяли ему имена, пока он не выбирал себе одно, прекращая плакать.^[13]

Вера в новое человеческое рождение ушедшей души, которая даже заставляла западноафриканских негров совершать самоубийство в далеком рабстве, чтобы возродиться на своей земле, фактически равна среди некоторых низших рас отчетливой доктрине земного воскресения. Одна из самых примечательных форм, которую принимает эта вера, - когда темнокожие расы, не имея разумной теории, объясняющей появление среди них человеческих существ нового странного рода, белых людей, и пораженные их бледным смертельным оттенком в сочетании с силами, которые кажутся силами сверхчеловеческих духовных существ, решили, что гривы их мертвых должны были вернуться в этой чудесной форме. Аборигены Австралии выразили эту теорию в простой формуле: "Упал Блэкфеллоу, вскочил Уайтфеллоу". Так, один туземец, повешенный много лет назад в Мельбурне, в последние минуты жизни выражал надежду, что он прыгнет вверх по Уайтфеллоу и получит много шестипенсовиков. Эта доктрина бытовала среди них с первых дней общения с европейцами, и в соответствии с ней они привыкли считать англичан своими умершими сородичами, вернувшимися в их страну после привязанности к ней в прошлой жизни. Реальное или воображаемое сходство довершало иллюзию, как, например, когда сэра Джорджа Грея обнимала и плакала над ним старуха, нашедшая в нем сына, которого она потеряла, или когда осужденного, признанного умершим родственником, заново наделяли землей, которой он владел в прежней жизни. Аналогичную теорию можно проследить на север от Торресовых островов до Новой Каледонии, где туземцы считали белых людей духами умерших, приносящими болезни, и называли это причиной своего желания убивать белых людей.^[14] В Африке, опять же, среди западных негров существует вера в то, что они снова станут белыми, а бари с Белого Нила, веря в воскресение мертвых на земле, считали первых белых людей, которых они видели, ушедшими духами, которые вернуться.^[15]

Далее, низшая психология, не проводя четкой границы между душами людей и зверей, может, по крайней мере, без труда допустить переселение человеческих душ в тела низших животных. Ряд примеров из жизни коренных племен Америки хорошо покажет, как по-разному реализуются подобные идеи. Ахты острова Ванкувер считают, что душа живого человека способна вселяться в другие тела людей и животных, входя и выходя, как обитатель дома. В старые времена, говорят они, люди существовали в облике птиц, зверей и рыб, или же в их телах обитали духи индейцев; некоторые считают, что после смерти они снова перейдут в тела животных, которые занимали в прежнем состоянии.^[16] В одном из индейских районов северо-западной Калифорнии мы находим туземцев, верящих, что духи их умерших вселяются в медведей, а путешественники слышали о племени, вымаливающем жизнь у морщинистого старого медведя гризли в качестве получателя души какой-то бабушки, на которую, по их мнению, это существо было похоже.^[17] Так, среди эскимосов один путешественник заметил вдову, которая ради совести жила птицами и не притрагивалась к моржовому мясу, которое анжекок запретил ей на время, потому что ее покойный муж вступил в моржа.^[18] Среди других североамериканских племен мы слышим о том, что паухатаны воздерживались от причинения вреда некоторым маленьким лесным птицам, которые принимали души их вождей;^[19] о превращении душ гуронов в голубей-черепах после захоронения их костей на празднике мертвых;^[20] о патетическом похоронном обряде ирокезов, когда в вечер погребения отпускают на волю птицу, чтобы она унесла душу.^[21] В Мексике тласкаланцы считали, что после смерти души знати превращаются в прекрасных певчих птиц, а плебеи - в ласок, жуков и тому подобных мерзких тварей.^[22] Так, в Бразилии исанны говорят, что души храбрецов станут прекрасными птицами, питающимися приятными плодами, а трусы превратятся в рептилий.^[23] У абипонов мы слышим о неких маленьких утках, которые летают стаями по ночам, издавая скорбное шипение, и которые фантазия связывает с душами умерших;^[24] а в Попаяне говорят, что голубей не убивают, поскольку они вдохновлены ушедшими душами.^[25] Наконец, переселение в животных также является общепринятой доктриной в Южной Америке, когда миссионер услышал, как женщина чирикауане из западной Бразилии сказала о лисе: "Не может ли это быть дух моей умершей дочери?"^[26]

В Африке также упоминается, что марави считали, что души плохих людей становятся шакалами, а хороших - змеями.^[27] Зулусы, признавая, что человек может превратиться в осу или ящерицу, в полной мере реализуют идею превращения мертвых в змей - существ, смена кожи которых так часто ассоциируется с мыслью о воскрешении и бессмертии. Особенно это касается зеленых или коричневых безобидных змей, которые осторожно и бесстрашно приходят в дома, считаются "аматонго", или предками, и поэтому к ним относятся с уважением и приносят им пищу. Умершего человека, превратившегося в змею, можно узнать двумя способами: если существо одноглазое, имеет шрам или какую-то другую отметину, его признают "итонго" человека, который был отмечен таким образом при жизни; если же у него не было никакой отметины, "итонго" появляется в человеческом облике во сне, раскрывая тем самым личность змеи.^[28] В Гвинее считается, что обезьяны, найденные вблизи кладбища, одушевлены духами умерших, а в некоторых местностях обезьяны, крокодилы и змеи, считающиеся людьми в метемпсихозе, считаются священными.^[29] Следует иметь в виду, что представления такого рода могут составлять в варварской психологии лишь часть широкой доктрины будущего существования души. Для наглядного примера возьмем систему негров Золотого Берега. Они верят, что "кла" или "кра", жизненная душа, после смерти превращается в "сиса" или призрак, который может оставаться в доме вместе с телом, досаждать живым и вызывать болезни, пока не уйдет или не будет изгнан колдуном на берег реки Вольта, где призраки строят себе дома и живут. Но они могут и возвращаются из этой Страны Душ. Они могут родиться заново как души в новых человеческих телах, и душа,

которая раньше была бедной, теперь станет богатой. Многие не вернутся людьми, а станут животными. Африканской матери, потерявшей своего ребенка, в утешение можно сказать: "Он придет снова".^[30]

На более высоких уровнях культуры теория повторного воплощения души предстает в сильном и разнообразном развитии. Хотя ранние арийцы, по-видимому, не приняли доктрину переселения, она была принята и адаптирована индуистской философией и составляет неотъемлемую часть великой системы, общей для брахманизма и буддизма, в которой считается, что последовательные рождения или существования продолжают последствия прошлой и подготавливают предшественников будущей жизни. Для индуса тело - лишь временноеместилище души, которая, "связанная цепями поступков" и "питающаяся плодами прошлых действий", продвигается или деградирует в череде воплощений в растениях, животных, людях, божествах. Таким образом, все существа различаются скорее по степени, чем по виду, все они сродни человеку, слон, обезьяна или червь когда-то были людьми и могут стать ими снова, изгой или варвар одновременно является низшей кастой среди людей и высшей кастой среди животных. Через такие тела переселяются грешные души, которых желание втянуло из первозданной чистоты в грубое материальное бытие; мир, где они совершают покаяние за вину, понесенную в прошлых существованиях, - это огромный исправительный дом, а жизнь - это долгий тягостный процесс перерастания зла в добро. В книге Ману изложены правила того, как души, наделенные качеством добра, обретают божественную природу, в то время как души, управляемые страстями, принимают человеческое состояние, а души, погруженные во тьму, деградируют до грубых существ. Таким образом, диапазон миграции простирается вниз от богов и святых, через святых аскетов, брахманов, нимф, царей, советников, до актеров, пьяниц, птиц, танцовщиц, обманщиков, слонов, лошадей, судр, варваров, диких зверей, змей, червей, насекомых и инертных вещей. Как ни непонятна связь между преступлением и наказанием за него в новой жизни, в кодексе уголовной трансмиграции можно обнаружить попытку адекватного наказания и намерение наказать грешника там, где он согрешил. За проступки, совершенные в предыдущем существовании, люди страдают уродствами, похититель пищи страдает диспепсией, у скандалиста дурной запах изо рта, похититель лошадей хромает, и в результате их деяний люди рождаются идиотами, слепыми, глухонемыми, с неправильной формой тела и, таким образом, презираются добрыми людьми. Убийца брахмана после искупления своих злодеяний в адах мучений может превратиться в дикого зверя или изгоя; тот, кто прелюбодействует со своим гуру или духовным отцом, будет сто раз перерождаться в траву, кустарник, гада, хищную птицу, хищного зверя; жестокие станут кровожадными зверями; похитители зерна и мяса превратятся в крыс и стервятников; вор, взявший крашеную одежду, кухонные травы или духи, станет, соответственно, красной куропаткой, павлином или мускусной крысой". Короче говоря, "в каком бы расположении духа человек ни совершил такой-то и такой-то поступок, он пожнет плоды в теле, наделенном таким-то и таким-то качеством".^[31] Признание растений в качестве возможныхместилищ переселяющегося духа хорошо иллюстрирует представление о душах растений. Эта идея известна низшим расам в тех регионах мира, которые находились под влиянием индуизма. Так, среди даяков Борнео мы слышим, что человеческая душа вселяется в стволы деревьев, где ее можно увидеть влажной и похожей на кровь, но уже не личной и чувствующей, или что она перерождается из животного, съевшего кору, цветок или плод;^[32] а санталы Бенгалии, как говорят, считают, что неблагородных мужчин и бездетных женщин вечно поедают черви и змеи, а добрые люди вселяются в плодоносящие деревья.^[33] Но вопрос о том, насколько эти и индуистские представления о растительной трансмиграции можно считать независимыми, остается открытым. Любопытный комментарий к индуистской разработке концепции душ растений

можно найти в отрывке из работы XVII века, где описывается, как некоторые брахманы с Коромандельского побережья едят фрукты, но при этом стараются не вырывать растения с корнем, чтобы не вырвать душу; Но немногие, как отмечается, столь щепетильны, и им пришло в голову соображение, что души в корнях и травах - самые мерзкие и ничтожные тела, так что, если их вырвать, они могут стать лучше, вселившись в тела людей или зверей".^[34] Более того, брахманическая доктрина о переселении душ в инертные вещи подобным образом связана с дикарской теорией объектных душ.^[35]

Буддизм, как и брахманизм, от которого он отделился, обычно признавал переселение между сверхчеловеческими и человеческими существами и низшими животными, и в исключительных случаях признавал деградацию даже в растение или вещь. О том, как буддийское сознание развивало доктрину метемпсихоза, можно судить по бесконечным легендам о том, как сам Гаутама прошел через 550 перерождений, страдая от боли и страданий на протяжении бесчисленных веков, чтобы обрести силу освобождения живых существ от страданий, присущих всему существованию. Четыре раза он становился Маха Брахмой, двадцать раз - росой Секрой, и много-много раз он проходил через такие стадии, как отшельник, царь, богач, раб, гонимый, игрок, лекарь от укусов змей, обезьяна, слон, бык, змея, бекас, рыба, лягушка, роса или гений дерева. Наконец, когда он стал верховным Буддой, его ум, подобно сосуду, переполненному медом, переполнился амброзией истины, и он провозгласил свой триумф над жизнью: - "Больно повторяющиеся рождения.

"Мучительны повторные рождения.

О домостроитель! Я видел тебя,

Ты не сможешь снова построить мне дом.

Стропила твои сломаны

Стропила крыши твоей разбиты.

Мой ум отрешен,

Я достиг исчезновения желаний".

Независимо от того, принимают ли буддисты полностью индуистскую доктрину о переселении индивидуальной души от рождения к рождению, или же они разлагают на метафизические тонкости понятие непрерывной личности, они последовательно и систематически утверждают, что жизнь человека в предыдущих существованиях является причиной того, что он сейчас является тем, кто он есть, а в данный момент он накапливает заслуги или проступки, результат которых определит его судьбу в будущих жизнях. Память, правда, обычно не в состоянии вспомнить эти прошлые рождения, но память, как мы знаем, останавливается перед началом даже этой настоящей жизни. Когда по приказу жестокого сына царя Бимсары ему сожгли ноги и натерли их солью, чтобы он не мог ходить, почему эта пытка была применена к такому святому человеку? Потому что в предыдущем рождении он ходил возле дагобы в тапочках и ступал по ковру священника, не омыв ног. Человек может некоторое время быть благополучным благодаря заслугам, полученным в прошлых рождениях, но если он не будет продолжать соблюдать заповеди, то следующее его рождение будет в одном из адов, затем он родится в этом мире как зверь, а после - как прета или спрайт; гордый человек может родиться снова уродливым с большими губами, демоном или червем. Буддийская теория "кармы", или "действия", которая управляет судьбой всех живых существ не с помощью судебной награды и наказания, а с помощью непреклонного перехода причины в следствие, когда настоящее всегда определяется прошлым в

непрерывной линии причинно-следственной связи, является поистине одним из самых замечательных мировых достижений этической спекуляции.^[36]

В рамках классического мира древние египтяне, по описаниям, придерживались доктрины переселения, будь то последовательные воплощения бессмертной души через земных, морских и воздушных существ и обратно в человека, или более простое судебное наказание, возвращающее нечестивых мертвецов на землю в виде нечистых зверей.^[37] Изображения и иероглифические предложения Книги мертвых, однако, не дают необходимого подтверждения этим утверждениям, даже мистические превращения души не носят характера трансмиграций. Таким образом, кажется, что теологический центр, откуда доктрина морального метемпсихоза могла распространиться по древним культурным религиям, следует искать не в Египте. В греческой философии великие учителя провозглашали эту доктрину в высокоразвитой форме. Платон передал мифические знания о душах, которые входили в новые воплощения в зависимости от того, к чему их привел проблеск реального существования, - от тела философа или влюбленного до тела тирана и узурпатора; о душах, переселявшихся в зверей и вновь поднимавшихся до человека в соответствии с той жизнью, которую они вели; о птицах, которые были легкомысленными душами; об устрицах, страдавших в изгнании от наказания за полное невежество. Пифагор на собственном примере иллюстрирует свою доктрину метемпсихоза, узнавая в храме Зевса, который он носил в прошлом рождении, когда был тем Эвфорбом, которого Менелай убил при осаде Трои. Затем он был Гермотимом, клазоменским пророком, чьи похоронные обряды были так преждевременно отпразднованы, пока его душа была в отключке, а после этого, как рассказывает Лукиан, его пророческая душа перешла в тело петуха. Микилос просит этого петуха рассказать ему о Трое - действительно ли там все так, как говорил Гомер? Но петух отвечает: "Откуда Гомеру знать, о Микилосе? Когда шла Троянская война, он был верблюдом в Бактрии!"^[38]

В более поздней еврейской философии каббалисты взяли на вооружение доктрину миграции, *гилгула* или "перекатывания" душ, и поддержали ее тем характерным методом библейской интерпретации, который полезно время от времени напоминать мистическим толкователям наших дней. Душа Адама перешла в Давида и перейдет в Мессию, ибо не эти ли инициалы содержатся в самом имени Ад(а)м, и не говорит ли Иезекииль, что "раб мой Давид будет князем их навеки". Душа Каина перешла в Иофора, а Авеля - в Моисея, и поэтому Иофор отдал Моисею в жены свою дочь. Души переселяются в зверей, птиц и паразитов, ибо не Иегова ли "господин духов всякой плоти"? И тот, кто совершил один грех сверх своих добрых дел, переходит в скотину. Кто даст еврею нечистое мясо в пищу, душа его войдет в лист, развеваемый ветром, "ибо вы будете как дуб, лист которого увядает"; и кто говорит дурные слова, душа его перейдет в немой камень, как у Набала, "и он стал камнем".^[39] В пределах христианского влияния манихеи предстают как наиболее выдающиеся выразители метемпсихоза. Мы слышим об их идеях о переселении душ грешников в зверей, более мерзких в зависимости от их преступлений; что тот, кто убьет птицу или крысу, сам станет птицей или крысой; что души могут переходить в растения, укорененные в земле, которые таким образом имеют не только жизнь, но и смысл; что души жнецов переходят в бобы и ячмень, чтобы быть срезанными в свою очередь, и таким образом избранные тщательно объясняли хлеб, когда ели его, что не они жали кукурузу, из которой он был сделан; что души аудиторов, то есть духовно низких простолудинов, которые жили супружеской жизнью, переходят в дыни и огурцы, чтобы завершить свое очищение, будучи съеденными избранными. Но эти подробности дошли до нас из рассказов ожесточенных богословских противников, и вопрос в том, во сколько из них манихеи действительно и трезво верили? Если не принимать во внимание преувеличения и конструктивные вменения, есть некоторые

основания считать этот рассказ, по крайней мере, основанным на фактах. Манихеи, похоже, признавали блуждание несовершенных душ, независимо от того, могла ли их составная религия с ее заратуштрийскими и христианскими элементами также вобрать в себя в столь индийской форме доктрину очищения душ путем переселения в животных и растения.^[40] В более поздние времена доктрина метемпсихоза вновь и вновь отмечалась в одном из районов Юго-Западной Азии. Уильям из Рюйсбрука говорит о том, что представление о переходе душ из тела в тело было распространено среди средневековых несториан, и даже один умный священник советовался с ним о душах животных, могут ли они найти убежище в другом месте, чтобы не быть вынужденными трудиться после смерти. Рабби Бенъямин из Туделы в XII веке пишет о друзьях горы Хермон: "Говорят, что душа добродетельного человека переселяется в тело новорожденного, а душа порочного - в собаку или какое-нибудь другое животное". Подобные идеи, похоже, еще не исчезли в современном народе друзов. Среди нассаири также существует вера в переселение как в покаяние и очищение: мы слышим о переселении неверующих в верблюдов, ослов, собак или овец, непокорных нассаири в евреев, суннитов или христиан, верующих в новые тела их собственного народа - несколько таких изменений "рубашки" (т.е. тела).^{[[41]]} Пример веры в пределах современной христианской Европы можно найти у болгар, чье суеверие заключается в том, что турки, которые никогда не ели свинину при жизни, после смерти станут дикими кабанами. Известен случай, когда компания, собравшаяся на пиршество по поводу кабана, выбросила все, потому что мясо соскочило с вертела в огонь, а в ушах был найден кусок ваты, который мудрый человек решил, что это кусок тюрбана турка-изгнанника.^[42] Такие случаи, однако, являются исключительными. Метемпсихоз так и не стал одной из великих доктрин христианства, хотя и не был неизвестен в средневековой схоластике и сохранился у эксцентричных теологов то тут, то там до наших дней. Это было бы странно, если бы это было не так. Сама природа развития религии такова, что умозрения более ранней культуры должны сходить на нет, но при этом вновь и вновь возрождаться. Доктрины переселяются, если не переселяются души; и метемпсихоз, блуждая по течению веков, пришел, наконец, к оживлению душ Фурье и Соама Дженинса.^[43]

Таким образом, мы проследили, как теория метемпсихоза проходит этап за этапом мировой цивилизации, рассеивается среди туземных рас Америки и Африки, утверждается у азиатских народов, особенно там, где индуистский ум разрабатывает свою систему этической философии, поднимается и падает в классической и средневековой Европе и, наконец, задерживается в современном мире как интеллектуальный обломок, не имеющий значения, кроме этнографа, который записывает ее как элемент доказательства своей преемственности культуры. Что, спросим мы, было первоначальной причиной и мотивом доктрины переселения? Кое-что можно сказать в ответ, хотя и недостаточно для полного объяснения. Теория о том, что души предков возвращаются, передавая свое душевное и телесное сходство потомкам и родственникам, уже упоминалась и одобрялась как весьма разумная и философская гипотеза, объясняющая феномен семейного сходства, переходящего из поколения в поколение. Но почему было принято считать, что души людей могут вселяться в тела зверей и птиц? Как уже отмечалось, дикари небезосновательно считают низших животных обладающими душами, подобными их собственным, и такое умонастроение делает идею переселения души человека в тело зверя по крайней мере возможной. Но на самом деле эта идея не является таковой. Возможно, здесь нам поможет изложенная в предыдущей главе точка зрения на происхождение концепции души в целом. Как кажется, что первым представлением о душах было представление о душах людей, которое впоследствии было распространено по аналогии на души животных, растений и т. д., так может показаться, что первоначальной идеей переселения была простая и разумная идея о том, что человеческие души перерождаются в новых человеческих телах, где они

узнаются по семейному сходству в последующих поколениях. Возможно, впоследствии это представление было расширено, чтобы включить в него перерождение в телах животных и т. д. Есть некоторые хорошо заметные дикарские идеи, которые вписываются в такой ход мыслей. За получеловеческими чертами, действиями и характерами животных дикарь, как и ребенок, наблюдает с удивленным сочувствием. Зверь - само воплощение знакомых человеческих качеств; а такие имена, как лев, медведь, лиса, сова, попугай, гадюка, червь, когда мы применяем их в качестве эпитетов к людям, заключают в себе некую ведущую черту человеческой жизни. В соответствии с этим, рассматривая детали трансмиграции дикарей, мы видим, что существа часто явно соответствуют характеру людей, чьи души должны перейти в них, так что фантазия дикаря философа о перешедших душах предлагала нечто вроде объяснения сходства между зверем и человеком. Это более четко прослеживается в более цивилизованных расах, которые переработали идею переселения в этические схемы возмездия, где уместность выбранных существ почти так же очевидна для современного критика, как и для древнего верующего. Возможно, наиболее наглядное представление о том, в каком состоянии духа разрабатывалась теологическая доктрина метемпсихоза в давно минувшие века, можно найти в трудах одного современного теолога, чей спиритуализм часто до крайности повторяет интеллектуальные следы низших рас. В духовном мире, говорит Эмануэль Сведенборг, те люди, которые открыли себя для приема дьявола и приобрели природу зверей, став лисами в хитрости и т. д., появляются также на расстоянии в соответствующем облике таких зверей, которых они представляют в нравах.^[44] Наконец, одним из наиболее примечательных моментов теории трансмиграции является ее тесная связь с мыслью, которая лежит очень глубоко в истории философии, - теорией развития органической жизни на последовательных стадиях. Возвышение от растительной жизни к низшей животной, а затем через высших животных к человеку, не говоря уже о сверхчеловеческих существах, не требует здесь даже последовательности отдельных индивидуумов, но вводится теорией метемпсихоза в рамки последовательных растительных и животных жизней одного существа.

Здесь можно сказать несколько слов о предмете, который нельзя оставить без внимания, соединяющем две великие ветви доктрины будущего существования, но который трудно выразить в определенных терминах, а тем более проследить исторически, сравнивая взгляды низших и высших рас. Это учение о телесном обновлении или воскресении. Для философии низших рас вовсе не обязательно, чтобы выжившая душа получила новое тело, поскольку она сама представляется пленочной или парообразной телесной природой, способной вести независимое существование, как и другие телесные существа. Описания дикарями следующего мира часто являются такими абсолютными копиями этого, что едва ли можно сказать, считаются ли мертвые обладателями тел, подобных живым, или нет; и нескольких свидетельств такого рода едва ли достаточно, чтобы доказать, что низшие расы придерживались оригинальных и отчетливых доктрин телесного воскрешения.^[45] Опять же, следует обратить внимание на практику, столь распространенную среди низших и высших рас, сохранять реликвии умерших, от просто кусочков кости до целых мумифицированных тел. Хорошо известно, что ушедшая душа часто считается склонной возвращаться к останкам тела, как это видно на хорошо известных картинах египетского погребального ритуала. Но сохранение этих останков, даже если оно таким образом предполагает постоянную связь между телом и душой, не обязательно приближается к телесному воскресению.^[46] При обсуждении тесно связанной с ним доктрины метемпсихоза я описал теорию переселения души в новое человеческое тело как утверждающую, по сути, земное воскресение. С той же точки зрения, телесное воскресение на небесах или в Аиде технически является переселением души. Это очевидно среди высших рас, в религии которых эти доктрины приобретают одновременно более четкое определение и

практическое значение. В Риг-Веде есть несколько отчетливых упоминаний о телесном воскрешении: о мертвых говорят как о прославленных, облакающихся в тело (tanu); и даже обещают, что благочестивый человек родится в следующем мире со всем своим телом (sarvatanu). В браминизме и буддизме перерождения душ в телах для обитания на небесах и в аду рассматриваются просто как частные случаи переселения. Доктрина воскресения появилась еще в религии Персии, а затем, как предполагается, перешла в позднюю иудейскую веру.^[47] В раннем христианстве концепция телесного воскресения развивается с особой силой и полнотой в учении Павла. Для ясного толкования этой доктрины, такой, какая понравилась умам позднейших богословов, поучительно привести замечательный отрывок Оригена, где он говорит о "телесной материи, из которой, в каком бы качестве она ни была, душа всегда имеет употребление, теперь, правда, плотское, но потом, правда, более тонкое и чистое, которое называется духовным"^{[[48]]}.

Переходя от этих метафизических доктрин цивилизованного богословия, мы переходим к ряду верований, более важных с практической точки зрения и более четко сформулированных в дикарской мысли. Вполне возможно, что существовали и продолжают существовать низшие расы, лишенные какой-либо веры в будущее государство. Тем не менее, осторожные этнографы должны часто сомневаться в рассказах о них по той причине, что дикарь, заявляющий, что мертвые больше не живут, может просто иметь в виду, что они мертвы. Когда восточноафриканца спрашивают, что стало с его похороненными предками, "старыми людьми", он может ответить, что "им пришел конец", но в то же время он полностью признает, что их призраки живут.^[49] В рассказе о религиозных представлениях зулусов, заимствованном у местного жителя, прямо говорится, что Ункулункулу Старый-старый сказал, что люди "должны были умереть и больше не воскреснуть", и что он позволил им "умереть и больше не воскреснуть".^{[[50]]} Зная так хорошо, как мы сейчас, теологию зулусов, чьи призраки не только выживают в подземном мире, но и являются божествами живых, мы можем придать этим выражениям правильный смысл. Но без такой информации мы могли бы принять их за отрицание существования души после смерти. Это возражение можно отнести даже к одному из самых официальных отрицаний будущей жизни, когда-либо зафиксированных среди некультурной расы, - поэме племени динка на Белом Ниле, посвященной Дендиду-создателю: "В день, когда Дендид был создан, он был создан для того, чтобы создать жизнь.

"В день, когда Дендид создал все вещи,

Он создал солнце;

И солнце появляется, заходит и появляется снова:

Он создал луну;

И луна появляется, заходит и снова появляется:

Он сотворил звезды;

И звезды появляются, сходят и снова появляются:

Он сотворил человека;

И человек выходит, спускается в землю и больше не приходит".

Следует, однако, отметить, что близкие соседи динка, бари, верят, что мертвые действительно возвращаются, чтобы снова жить на земле, и возникает вопрос, отрицает ли

поэма динка доктрину телесного воскрешения или доктрину выжившей души-призрака. Миссионер Кауфман говорит, что динка не верят в бессмертие души, что они считают ее лишь дыханием, и со смертью все кончается; противоположный авторитет Брун-Ролле доказывает, что они верят в другую жизнь; оба оставляют открытым вопрос, признают ли они существование выживших призраков.^[51]

Рассматривая религию низших рас в целом, мы, по крайней мере, не ошибемся, если примем в качестве одного из ее общих и главных элементов доктрину о будущей жизни души. Но здесь необходимо пояснить, ограничить и оговорить, чтобы современные теологические идеи не привели нас к неправильному толкованию более примитивных верований. В таких вопросах следует избегать фразы "бессмертие души", поскольку она вводит в заблуждение. Сомнительно, чтобы в низшей психологии вообще существовала абсолютная концепция бессмертия, поскольку прошлое и будущее вскоре превращаются в полную неопределенность, когда дикий ум покидает настоящее, чтобы исследовать их, мера месяцев и лет разрушается даже в узком промежутке человеческой жизни, а уцелевшая мысль о душе ушедшего уменьшается и исчезает вместе с личной памятью, которая поддерживала ее жизнь. Доктрина о выжившей душе действительно может рассматриваться как общая для всех известных рас, хотя ее принятие не является единодушным. Как в дикой, так и в цивилизованной жизни, тупые и беспечные натуры игнорируют грядущий мир как слишком далекий, а скептически настроенные интеллектуалы склонны отвергать веру в него как не имеющую доказательств. Есть даже свидетельства того, что целые классы официально исключены из будущей жизни. Возможно, это вопрос социальной гордости. На островах Тонга, по словам Маринера, считалось, что вожди и вельможи будут жить в будущем на счастливом острове Болоту, а души простых людей умрут вместе с их телами. Капитан Джон Смит рассказывает о вере виргинцев, что вожди после смерти уходят за горы, где танцуют и поют вместе со своими предшественниками, "но простые люди, как они полагают, не будут жить после смерти". В отчете о миссионерском обследовании никарагуанцев говорится, что они верят в то, что если человек жил хорошо, его душа вознесется и будет обитать среди богов, а если плохо - погибнет вместе с телом, и на этом все закончится.^[52] Ни один из этих отчетов, однако, не согласуется с тем, что известно о религии родственных народов, полинезийцев, алгонкинов или ацтеков. Но если допустить, что душа выживает после смерти тела, то пример за примером из записей низшей культуры показывает, что эта душа рассматривается как смертное существо, подверженное, как и само тело, несчастным случаям и смерти. Гренландцы жалели бедные души, которые зимой или в шторм должны пройти через страшную гору, куда спускаются мертвые, чтобы попасть в другой мир, ибо тогда душа может пострадать и умереть другой смертью, где ничего не останется, а это для них самое горестное из всего, что есть".^[53] Так фиджийцы рассказывают о борьбе, которую призрак ушедшего воина должен вести с убивающим души Саму и его братьями; Это поединок, для которого мертвеца вооружают, хороня боевую дубину вместе с его трупом, и если он побеждает, ему открыт путь к судейскому креслу Нденгея, но если он ранен, его участь - скитаться среди гор, а если убит в поединке, его готовят и съедают Саму и его братья. Но души незамужних фиджийцев не выдерживают даже этого поединка; Тщетно пытаются они в малую воду пробраться к краю рифа мимо скал, где Нангананга, губитель безмужних душ, сидит, смеясь над их безнадежными попытками, и спрашивает, не думают ли они, что прилив никогда больше не наступит, пока наконец поднимающийся поток не гонит дрожащие призраки к берегу, и Нангананга разбивает их на куски о большой черный камень, как разбивают гнилые дрова.^[54] Подобные истории о жизни или смерти ушедших душ рассказывали и гвинейские негры. Либо великий жрец, перед которым они должны предстать после смерти, судит их, отправляя добрых с миром в счастливое место, а злых убивая во второй раз дубиной, которая стоит наготове перед его

жилищем; либо усопших судит их бог у реки смерти, чтобы он мягко переправил их в приятную страну, если они соблюдали пиры и клятвы и воздерживались от запретного мяса, а если нет, то чтобы бог вверг их в реку, и таким образом утопил и похоронил в вечном забвении.^[55] Даже обычная вода может утопить призрак негра, если верить рассказу миссионера Кавацци о том, как вдов из Матамбы окунали в реку или пруд, чтобы утопить души их ушедших мужей, которые могли все еще витать вокруг них, прижимаясь ближе всего к самым любимым женам. После этой церемонии они шли и женились снова.^[56] Из таких подробностей следует, что представление о том, что некоторые души угасают после смерти или умирают второй смертью, - мысль, до сих пор знакомая спекулятивной теологии, - не является неизвестной в низшей культуре.

Душа, как она понимается в философии низших рас, может быть определена как бесплотное живое существо, представления о котором предшествовали и привели к более трансцендентальной теории нематериальной и бессмертной души, которая является частью теологии высших народов. В религиях дикарей и варваров, а также в фольклоре цивилизованного мира сегодня необходимо изучать главным образом бесплотную душу ранней культуры. То, что эта душа должна рассматриваться как сохранившаяся после смерти, едва ли нуждается в подробных аргументах. Простой опыт учит этому каждого дикаря; его друг или враг мертв, и все же во сне или наяву он видит призрачную форму, которая для его философии является реальным объективным существом, несущим в себе личность, как и подобие. Однако эта мысль о непрерывном существовании души - лишь пропуск в сложную область верований. Доктрины, которые по отдельности или в совокупности составляют схему будущего существования у отдельных племен, в основном таковы: теории о задерживающихся, блуждающих и возвращающихся призраках, о душах, обитающих на земле, под землей или над землей в мире духов, где существование строится по образцу земной жизни, или возвышается до высшей славы, или ставится в обратные условия, и, наконец, вера в разделение счастья и несчастья ушедших душ, воздаяние за совершенные при жизни поступки, определяемое на суде после смерти.

Все аргументы против, но вся вера за", - сказал доктор Джонсон о явлении ушедших духов. Доктрина о том, что призрачные души умерших витают среди живых, действительно уходит корнями на самые низкие уровни культуры дикарей, почти без перерыва проходит через всю варварскую жизнь и в значительной степени и глубоко сохраняется в условиях цивилизации. Из бесчисленных сведений путешественников, миссионеров, историков, теологов, спиритуалистов можно сделать вывод, что два главных места охоты ушедшей души - это места ее плотской жизни и место захоронения тела. Как в Северной Америке чикасау верили, что духи умерших в их телесной форме перемещаются среди живых в великой радости; как жители Алеутских островов воображали, что души усопших невидимо ходят среди своих родственников и сопровождают их в путешествиях по морю и суше; как африканцы считают, что души умерших обитают среди них и едят вместе с ними во время трапезы; как китайцы выражают почтение родственным духам, присутствующим в зале предков;^[57] так и многие люди в Европе и Америке живут в атмосфере, кишасей призрачными формами - духами мертвых, которые сидят напротив мистика у его полуночного костра, читают рэп и пишат в кругах духов и заглядывают через плечи девушек, когда те пугают себя до истерики рассказами о привидениях. Почти по всему обширному спектру анимистической религии мы найдем души усопших, гостеприимно принимаемые оставшимися в живых по определенным случаям, а поклонение манам, столь глубокое и сильное среди верований мира, признает с благоговением, не лишенным страха и трепета, тех духов предков, которые, могущественные во благо или во вред, проявляют свое присутствие среди человечества. Тем не менее, смерть и жизнь плохо уживаются вместе, и

со времен дикости сохранилось множество способов, с помощью которых выжившие пытались избавиться от домашних призраков. Хотя несчастный дикарский обычай покидать дома после смерти часто может быть связан с другими причинами, такими как ужас или отвращение ко всем вещам, принадлежащим умершему, есть случаи, когда кажется, что место просто оставлено призраку. В старом Калабаре было принято, чтобы сын оставлял дом своего отца разрушаться, но через два года он мог его восстановить, считая, что призрак к этому времени уже ушел;^[58] хоттентоты оставляли дом покойника и, как говорят, не входили в него, чтобы призрак не оказался внутри;^[59] Якуты оставляли хижину в руинах там, где кто-то умер, считая ее обиталищем демонов;^[60] Каренцы, как говорят, разрушали свои деревни, чтобы избежать опасного соседства с ушедшими душами.^[61] Такие действия, однако, едва ли выходят за пределы варварства, и лишь слабые отголоски старой мысли сохранились в цивилизации, где время от времени дом с привидениями остается лежать в руинах, брошенный призрачным жильцом, который не может поддерживать его в порядке. Но даже в самой низкой культуре мы видим, как плоть противостоит духу, а на более высоких этапах хозяин избавляется от нежелательного жильца без особых колебаний. Гренландцы выносят мертвых через окно, а не через дверь, а старуха, размахивая за спиной огненной палочкой, кричит "пиклеррукпок!", то есть, 'здесь больше ничего нет!';^[62] Хоттентоты выносят покойника из хижины через отверстие, выбитое специально, чтобы он не смог найти дорогу назад;^[63] Сиамацы с тем же намерением пробивают отверстие в стене дома, чтобы пронести через него гроб, а затем на полной скорости трижды обходят вокруг дома;^[64] в России чувашаи бросают раскаленный камень после выноса трупа, чтобы помешать душе вернуться;^[65] так бранденбургские крестьяне выливают ведро воды на дверь после гроба, чтобы помешать призраку идти; а померанские скорбящие, возвращаясь с церковного двора, оставляют солому от катафалка, чтобы блуждающая душа могла отдохнуть там и не возвращаться так далеко, как домой.^[66] В древнем и средневековом мире люди обычно прибегали к сверхъестественной помощи, не ограничиваясь такими материальными сдвигами, как эти, призывая священника уложить или изгнать вторгшихся призраков, и эта ветвь искусства экзорциста еще не забыта. Существует и всегда существовало распространенное мнение, что развоплощенные души, особенно те, которые пережили насильственную или безвременную смерть, являются проклятыми и злобными существами. Как предполагает Майнерс в своей "Истории религий", они были изгнаны из своих тел не по своей воле и в новом существовании несут в себе гневную жажду мести. Неудивительно, что человечество в целом согласно с тем, что если души умерших вообще должны оставаться в этом мире, то их подходящим местом обитания должны быть не места обитания живых, а места упокоения мертвых.

В конце концов, для низшей анимистической философии едва ли представляется, что связь между телом и душой полностью разрывается со смертью. Различные желания могут удерживать душу от желанного покоя, и одно из главных - когда ее бранные останки не прошли похоронные обряды. Отсюда глубокая вера в то, что призраки таких людей будут ходить. Среди некоторых австралийских племен "ингна", или злые духи, человеческой формы, но с длинными хвостами и длинными ушами, в основном являются душами умерших туземцев, чьи тела остались лежать непогребенными или чью смерть не искупил мститель за кровь, и поэтому они вынуждены бродить по лицу земли и вокруг места смерти, не имея никакого удовлетворения, кроме как вредить живым".^[67] В Новой Зеландии существовали представления о том, что души умерших склонны задерживаться возле тел, и что духи людей, оставшихся непогребенными или убитых в бою и съеденных, могут блуждать; и привлечение таких злобных душ к обитанию в священном погребении было задачей священника, которую он должен был выполнить с помощью своих чар.^[68] Среди ирокезов Северной Америки дух также остается рядом с телом на некоторое время, и "если обряды

погребения не были выполнены, считалось, что духи умерших некоторое время витают на земле, пребывая в состоянии большого несчастья. Отсюда их крайняя забота о получении тел убитых в бою".^[69] Среди бразильских племен блуждающие тени умерших считаются неупокоенными до погребения.^[70] В туранских областях Северной Азии считается, что духи умерших, не имеющие места упокоения в земле, задерживаются над землей, особенно там, где остается их прах.^[71] Подобные верования есть и в Южной Азии: Карены говорят, что бродящие по земле призраки - это не духи тех, кто отправляется в Плу, страну мертвых, а младенцев, тех, кто умер от насилия, нечестивцев и тех, кто случайно не был похоронен или сожжен;^[72] Сиамцы боятся как недобрых духов душ тех, кто умер насильственной смертью или не был похоронен с соблюдением соответствующих обрядов, и которые, желая искупления, невидимо пугают своих потомков.^[73] Нигде в мире подобные мысли не были так сильны, как в классической древности, где самым священным долгом считалось совершить погребальный обряд, чтобы тень не металась со стенами у ворот Аида и не бродила в угрюмой толпе по берегам Ахерона.^[74] Австралиец или кариец понял бы всю важность рокового обвинения афинских полководцев в том, что они бросили тела своих погибших в морском бою при Аргинусе. Эта мысль небезызвестна славянскому фольклору: "Ха! С криком дух вылетает изо рта, летит на дерево, с дерева на дерево, туда и сюда, пока не сожгут мертвеца".^[75] В средневековой Европе классические истории о призраках, которые преследуют живых, пока их не усыпят по обряду погребения, то и дело переходят в новые легенды, где, в условиях изменившейся диспенсации, горемычный странник теперь просит христианского погребения в освященной земле.^[76] Нет необходимости приводить здесь подробные сведения о распространенном во всем мире представлении о том, что, когда труп хоронят, выставляют напоказ, сжигают или иным образом избавляются от него по принятому в данной стране обычаю, призрак сопровождает его мощи. Душа остается рядом с местом погребения полинезийцев или американских индейцев; она обитает среди веток и с радостью слушает пение птиц на деревьях, где сибирские племена подвешивают своих мертвецов; она задерживается у гроба самоеда на эшафоте; оно преследует место погребения или сожжения даяков; оно обитает в маленькой хижине для души над малагасийской могилой или в перуанском доме из высушенных на солнце кирпичей; оно помещено в римскую гробницу (*animamque sepulchro condimus*); Он возвращается для суда в тело позднего израильтянина и мусульманина; он обитает, как божественный дух предков, в дворцах-гробницах старого классического и нового азиатского мира; его удерживает огромная кираса, воздвигнутая над телом Антара, чтобы его могучий дух не вырвался наружу, железные гвозди, которыми черемис закрепляет труп в гробу, кол, которым прибивают тело самоубийцы у четырехкрестного пути. И при всех изменениях религиозной мысли от первой до последней в ходе человеческой истории, витающие призраки мертвых делают полуночную усыпальницу местом, где плоть человека содрогается от ужаса. Не обсуждая здесь общую тему похоронных обрядов человечества, из которой лишь часть многочисленных деталей имеет непосредственное отношение к настоящей цели, можно выбрать обычай, который прекрасно подходит для изучения анимистической религии, одновременно благодаря четкому представлению о вере в развоплощенные души, присутствующие среди живых, и отчетливой линии этнографической преемственности, по которой его можно проследить от низшей культуры к высшей. Таков обычай праздников мертвых.

Среди погребальных приношений, описанных в последней главе, цель которых более или менее отчетливо проявляется в том, чтобы душа умершего забрала их каким-то призрачным или идеальным образом или чтобы они каким-то образом были переданы ему в его далекое жилище духа, есть запасы еды и питья. Но пиры мертвых, о которых мы сейчас говорим, даются по другому принципу; они, так сказать, должны быть съедены на месте. Их ставят в

каком-нибудь подходящем месте, особенно возле могил или в жилых домах, и туда приходят души умерших и удовлетворяют себя. В Северной Америке среди алгонкинов, которые считали, что одна из двух душ человека остается с телом после смерти, принесенные в могилу продукты предназначались для питания этой души; племена делали подношения предкам из части любой изысканной пищи, и индеец, случайно упавший в огонь, верил, что духи предков толкнули его туда за то, что он не сделал должных подношений.^[77] Умы гуронов были наполнены не менее реалистичными фантазиями, чем эта. Им казалось, что душа покойника в своем человеческом облике идет перед трупом, когда его несут к месту погребения, и живет там до великого праздника мертвых; а пока она приходит и ходит ночью по деревне и ест остатки в котелках, поэтому некоторые не едят их и не прикасаются к еде на похоронных пирах - хотя некоторые действительно едят все.^[78] На Мадагаскаре в элегантной верхней камере мавзолея короля Радамы поставили стол и два стула, а также бутылку вина, бутылку воды и два стакана, в соответствии с представлениями большинства туземцев, чтобы призрак ушедшего монарха мог иногда посещать место упокоения его тела, встречаться с духом своего отца и вкушать то, что он, как известно, любил при жизни.^[79] Ваника из Восточной Африки ставят возле могилы скорлупу кокосового ореха, наполненную рисом и тембо, для "кома" или тени, которая не может существовать без еды и питья.^[80] В Западной Африке эфик готовят еду и оставляют ее на столе в маленьком сарае или "доме дьявола" возле могилы, и туда приходит не только дух умершего, но и духи рабов, принесенных в жертву на его похоронах, чтобы отведать ее.^[81] Еще южнее, в районе Конго, описывается обычай делать канал в могиле до головы или рта трупа, по которому из месяца в месяц спускаются подношения еды и питья.^[82]

Среди грубых азиатских племен бодо в Северо-Восточной Индии таким образом совершают последние похоронные обряды. Друзья приходят к могиле, и ближайший родственник покойного, взяв обычную порцию еды и питья, торжественно преподносит ее умершему со словами: "Бери и ешь, раньше ты ел и пил с нами, больше не можешь; ты был одним из нас, больше не можешь быть; мы больше не приходим к тебе, не приходи и ты к нам". После этого каждый из участников срывает браслет из ниток, надеваемый для этой цели на запястье, и бросает его на могилу, что символизирует разрыв уз общения, а "затем участники идут к реке и купаются, и, похотав, отправляются на пир, едят, пьют и веселятся так, словно им никогда не суждено умереть".^[(83)] С еще большим постоянством племена нага в Ассаме месяц за месяцем отмечают свои похоронные праздники, возлагая еду и питье на могилы усопших.^[84] В том же регионе мира племена кол в Чота-Нагпуре отличаются своим патетическим почитанием своих мертвых. Когда хо или мунда сжигается на погребальной куче, собранные остатки его костей несут в процессии торжественным, призрачным, скользящим шагом, в такт глубоко звучащему барабану, и когда старуха, несущая кости на своем бамбуковом подносе, время от времени опускает его, девушки, несущие кувшины и медные сосуды, скорбно переворачивают их, чтобы показать, что они пусты; Таким образом, останки посещают каждый дом в деревне, каждое жилище друга или родственника на многие мили, и жители выходят, чтобы оплакать и восхвалить доброту усопшего; кости несут во все любимые места покойного, на поля, которые он возделывал, в рощу, которую он посадил, на молотилку, где он работал, в деревенскую танцевальную залу, где он веселился. Наконец, их отвозят на могилу и хоронят в глиняной вазе на складе продуктов, накрыв одной из тех огромных каменных плит, которыми европейские гости удивляются в районах проживания аборигенов в Индии. Кроме того, за пределами деревни устанавливают монументальные камни в память о выдающихся людях; их закрепляют на глиняном постаменте, где призрак, отдыхающий на прогулке среди живых, как предполагается, сидит в тени столба. У хериев есть коллекции этих памятников в небольших оградах вокруг их домов, и к ним постоянно

совершаются подношения и возлияния. О том, с какими чувствами совершаются подобные обряды, можно судить по этой песне Хо

"Мы никогда не ругали тебя, никогда не обижали;

Вернись к нам!

Мы всегда любили и лелеяли вас, и долго жили вместе

Под одной крышей;

Не покидай ее теперь!

Наступают дождливые ночи и холодные дни;

Не бродите здесь!

Не стойте на пепелище; приходите к нам снова!

Вы не найдете убежища под пипулом, когда пойдет дождь.

Саул не укроет вас от холодного горького ветра.

Приходите в свой дом!

Он выметен для тебя и чист, и мы там, кто любил тебя всегда;

И рис для тебя поставлен, и вода;

Возвращайся домой, возвращайся домой, приходи к нам снова!

Среди племен кол это доброе гостеприимство к душам предков переходит в веру и церемонию полного поклонения мане: вотивные подношения делаются "старикам", когда их потомки отправляются в путешествие, и когда в семье случается болезнь, обычно именно их умилоствуют в первую очередь.^[85] Среди туранских народов чувашаи кладут на могилу еду и салфетки, говоря: "Вставайте ночью и ешьте, и вот вам салфетки, чтобы вытереть рот!", а черемисы просто говорят: "Это для вас, вы, мертвые, вот вам еда и питье!". В этом татарском регионе мы слышим о жертвоприношениях, продолжающихся из года в год, и даже о гонцах, отправленных ордой назад, чтобы отнести подношения на могилы их предков в старой земле, откуда они эмигрировали.^[86]

Детали этого древнего обряда можно проследить, начиная с уровня этих грубых рас, далеко продвинувшихся по пути цивилизации. Юго-Восточная Азия полна ими, и китайцы могут быть их представителями. Он хранит гроб своего родителя в течение многих лет, подавая ему пищу как живому. Он созывает души предков молитвами и барабанным боем, чтобы накормить их мясом и напитками, приготовленными в особые дни, когда считается, что они возвращаются домой. Он даже устраивает развлечения в пользу обездоленных и несчастных душ в нижних регионах, таких как прокаженные и нищие. Зажигаются фонари, чтобы указать им дорогу, для них устраивается пир, причем с характерной фантазией, оставляются яства для слепых и немощных духов, которые могут опоздать, а для безголовых душ ставится ведро с кашей и ложки, чтобы они могли запихнуть ее себе в глотку. Кульминацией таких мероприятий становится так называемое Всеобщее спасение, которое время от времени отмечается,

когда для ожидаемых гостей строится небольшой домик с отдельным жильем и ванной комнатой для призраков мужского и женского пола.^[87] Древний египтянин расставлял в гробнице на тростниковых подмостках пироги и вяленых уток, или даже оставлял мумию в доме, чтобы она присутствовала на пиру в качестве гостя, *σύνδειπνον καὶ συμπότην ἔποιήσατο*, как говорит Лукиан.^[88] Индус, как и в старину, предлагает умершему погребальные лепешки, ставит перед дверью глиняные сосуды с водой для омовения, с молоком для питья и отмечает в новолуние и полнолуние торжественное преподнесение рисовых лепешек, приготовленных на топленом масле, с сопутствующими церемониями, столь важными для освобождения души от двенадцатимесячного пребывания с Ямой в Аиде и ее перехода на небо Питары, Отцов.^[89] В классическом мире такие обряды были представлены погребальными пирами и приношениями пищи.^[90]

В христианские времена проявляется тот интересный вид выживания, который, сохраняя старую церемонию по форме, приспосабливает ее мотив к новым мыслям и чувствам. Классические погребальные возлияния стали христианскими, силицернию сменил пир, устраиваемый на могиле мученика. Фаустус негодует на христиан за то, что они продолжают древние обряды: "Их жертвы вы превратили в любовные пиры, их идолов - в мучеников, которым вы с такими же клятвами поклоняетесь; вы умиротворяете тени мертвых вином и едой, вы празднуете вместе с ними торжественные дни язычников, такие как календы и солнцестояния, - из их жизни вы, конечно, ничего не изменили"^[91] и т. д. История Моники показывает, как обычай возлагать пищу на гробницу для манов перешел в похожую на него по форме церемонию возложения еды и питья к гробнице христианского святого. Сен-Фуа, писавший во времена Людовика XIV, оставил нам рассказ о церемониях после смерти короля Франции, в течение сорока дней до похорон, когда его восковое чучело находилось в состоянии покоя. Во время трапезы ему продолжали прислуживать, как будто он был еще жив; офицеры накрывали на стол и приносили блюда; метрдотель передавал салфетку высшему из присутствующих господ, чтобы тот подал ее королю; прелат благословлял стол; тазы с водой подносили к королевскому креслу; кубок подавали в положенное время; милость произносилась привычным образом, только к ней добавляли *De Profundis*.^[92] Испанцы до сих пор возлагают хлеб и вино на могилы тех, кого они любят, в годовщину их кончины.^[93] Консервативная Восточная церковь до сих пор придерживается древнего обряда. Поминальная трапеза в России, с ее столами для нищих, нагруженными рыбными пирогами, мисками щей и кувшинами кваса, более изысканным ужином для друзей и священников, ладаном и песнопениями "вечной памяти", и даже повторение праздника на девятый, двадцатый и сороковой день не забыты. В церкви до сих пор приносят в жертву блюда с кутьей или колывом; раньше это была вареная пшеница, которую клали над телом, теперь - вареный рис и изюм, подслащенный медом. В своей обычной мистической манере православные христиане теперь объясняют символизмом этот остаток первобытного жертвоприношения мертвым: мед - это небесная сладость, сморщенный изюм станет полноценным прекрасным виноградом, зерно символизирует воскресение, "что посеешь, то не оживет, если не умрет".^[94]

В календаре многих народов, сильно отличающихся друг от друга по расовым и цивилизационным признакам, есть особые ежегодные праздники мертвых. Их обряды во многом схожи с теми, что совершаются в другие дни для отдельных людей; время их проведения отличается в разных районах, но, похоже, имеет особые ассоциации со временем сбора урожая и осени года, а также с концом года, который считается в середине зимы или в начале весны.^[95] Карены совершают ежегодные жертвоприношения умершим в "месяц теней", то есть в декабре;^[96] Коччи Северной Бенгалии каждый год во время сбора урожая приносят фрукты и птицу умершим родителям;^[97] Бареа в Восточной Африке

отмечают в ноябре праздник Тийот, одновременно праздник всеобщего мира и веселья, благодарения за урожай и поминовения усопших, для каждого из которых на два дня ставится маленький горшочек с пивом, чтобы в конце концов его выпили оставшиеся в живых;^[98] В Западной Африке мы слышим о празднике мертвых во время сбора урожая ямса;^[99] В конце года гаитянские негры относят еду на могилы, чтобы ее съели тени, "manger zombi", как они говорят.^[100] Римские Фералии и Лемуралии проводились в феврале и мае.^[101] В последние пять или десять дней своего года зороастрийцы устраивают праздники в честь ушедших родственников, когда души возвращаются в мир, чтобы навестить живых, и получают от них подношения в виде еды и одежды.^[102] Считается, что обычай освобождать свободные места на празднике в канун Святого Иоанна для усопших душ родственников сохранился в Европе до XVII века. Весна - время проведения традиционного славянского обряда возложения пищи на могилы умерших. Болгары устраивают пир на кладбище в Вербное воскресенье и, после обильной еды и питья, оставляют останки на могилах своих друзей, которые, по их убеждению, съедят их в течение ночи. В России подобные сцены до сих пор можно наблюдать в два назначенных дня, называемых Родительскими. Высшие классы опустили обряд до молитвы у могил потерянных родственников и раздачи милостыни нищим, стекающимся на кладбища. Но народ по-прежнему "плачет" по умершим, стелет на могилах платок, на котором лежат пряники, яйца, творожные пироги и даже водка; когда плач кончается, едят, особенно поминая умершего на русский манер, причащаясь его любимым лакомством, а если он любил рюмку, то водку пьют с возгласом: "Царство ему небесное! Он любил выпить, покойник!"^[103] Когда Одило, аббат Ключи, в конце X века учредил празднование Дня всех душ (2 ноября),^[104] он положил начало одному из тех возрождений, которые так часто дают прошлому новую жизнь. Западная церковь в целом подхватила эту практику, и вокруг нее, естественно, собрались уцелевшие остатки первобытного обряда застолья по умершим. Обвинение в адрес первых христиан в том, что они, подобно язычникам, умиротворяли тени умерших пирами, было бы не лишним и сейчас, пятнадцать сотен лет спустя. В канун праздника Всех Душ в пределах христианства начинается поминовение усопших, которое сочетает в себе некоторые штрихи патетического воображения с реликтами дикого анимизма, который едва ли можно превзойти в Африке или на островах Южного моря. В Италии в этот день устраивают пиршества и попойки в честь мертвых, а черепа и скелеты из сахара и пасты служат подходящими детскими игрушками. В Тироле бедные души, освобожденные на ночь от чистилищного огня, могут прийти и смазать свои ожоги растопленным жиром "душевного огня" на очаге, или для них на столе оставляют пирожные, а в комнате поддерживают тепло для их комфорта. Даже в Париже души усопших приходят отведать пищи живых. В Бретани вечером толпа стекается на церковный двор, чтобы с голыми головами преклонить колени перед могилами умерших родственников, наполнить углубление надгробия святой водой или возлить на него молоко. Всю ночь звонят церковные колокола, а иногда торжественная процессия священнослужителей обходит могилы. Ни в одном доме в эту ночь не снимают покрывало, потому что ужин должен быть оставлен для душ, которые придут и примут участие в нем, и не гасят огонь, куда они придут погреться. И наконец, когда все уходит на покой, за дверью раздается скорбное пение - это души, которые, заимствуя голоса приходских бедняков, пришли просить молитв у живых.^[105]

Если мы спросим, как вообще предполагается, что духи умерших питаются поставленными перед ними яствами, мы столкнемся с трудными вопросами, которые еще не раз встретятся при обсуждении теории жертвоприношения. Даже там, где, несомненно, считается, что душа умершего ест, эта мысль может быть весьма неопределенной, в ней гораздо меньше практического намерения, чем детских выдумок. Однако время от времени сами жертвователи предлагают более точные определения их смысла. Идея о том, что призрак на самом деле пожирает материальную пищу, небезынтересна. Так, в Северной Америке

индейцы алгонкины считали, что тенеподобные души умерших все еще могут есть и пить, и часто даже рассказывали отцу Ле Жене, что утром находили мясо, разгрызенное ночью душами. Совсем недавно мы читали, что некоторые потаватоми перестают приносить пищу на могилу, если она долго лежит нетронутой, считая, что умершему она больше не нужна, а он нашел богатое место для охоты в другом мире.^[106] В Африке, опять же, отец Кавацци сообщает, что жители Конго снабжают своих умерших провизией, поскольку их невозможно убедить, что души не потребляют материальную пищу.^[107] В Европе эсты, предлагая пищу для умерших на праздник Всех Душ, говорят, радовались, если утром обнаруживали, что хоть что-то из нее пропало.^[108] Менее грубая концепция состоит в том, что душа поглощает пар или аромат пищи, или ее сущность, или дух. Говорят, что именно с этой целью маори клали еду рядом с покойником, а некоторые и вместе с ним в могилу.^[109] Эта идея хорошо представлена у туземцев в районах Мексики, где души, пришедшие на ежегодный праздник, описываются как парящие над едой, приготовленной для них, и вдыхающие ее запах, или высасывающие ее питательные качества.^[110] Индус умоляет манов выпить сладкую эссенцию предложенной пищи; думая о них, он медленно ставит блюдо с рисом перед брахманами, и пока они молча едят горячую пищу, духи предков принимают участие в пиршестве.^[111] На старославянских трапезах по умершим мы читаем о том, как оставшиеся в живых сидели в молчании и бросали под стол кусочки пищи, воображая, что слышат шорох духов и видят, как они питаются запахом и паром от еды. В одном из рассказов говорится о том, что скорбящие на погребальном пире приглашали к себе усопшую душу, которая, как считалось, стояла за дверью, и каждый гость бросал под стол закуски и наливал напитки, чтобы он мог подкрепиться. То, что лежало на земле, не подбирали, а оставляли для бездомных и безродных душ. Когда трапеза заканчивалась, священник вставал из-за стола, выметал все из дома и выслеживал души умерших "как блох" с такими словами: "Вы ели и пили, души, теперь идите, идите!"^[112] Многие путешественники описывали, с каким воображением китайцы совершают подобные подношения. Они считают, что духи умерших поглощают бестелесную сущность пищи, оставляя после себя ее грубую материальную субстанцию, поэтому покорные жертвователи, устроив роскошные пиры для душ предков, дают им должное время, чтобы удовлетворить свой аппетит, а затем проваливаются в себя.^[113] Отец-иезуит Кристофоро Борри выразительно переводит эту туземную идею в свою собственную схоластическую фразеологию. По его словам, в Кочинском Китае, люди верили, "что души умерших нуждаются в телесном пропитании и содержании, поэтому несколько раз в год, согласно их обычаю, они устраивают великолепные и роскошные банкеты, дети - для своих умерших родителей, мужья - для своих жен, друзья - для своих друзей, долго ожидая, пока умерший гость придет и сядет за стол, чтобы поесть". Миссионеры возражали против этого, но были встречены насмешками над их невежеством и ответом, что "в еде есть две вещи, одна - субстанция, а другая - случайности, такие как количество, качество, запах, вкус и тому подобное. Нематериальные души умерших, взяв себе субстанцию пищи, которая, будучи нематериальной, является пищей, подходящей для бесплотной души, оставили в посуде только те случайности, которые воспринимают телесные чувства; для этого, как мы уже говорили, умершие не нуждались в телесных инструментах". Далее иезуит замечает, что о перспективах обращения этих людей "можно судить по различию, которое они проводят между случайностями и субстанцией пищи, которую они готовят для мертвых", что доказать им тайну Евхаристии будет не очень сложно.^[114] Теперь для народов, среди которых преобладает обряд праздников мертвых, независимо от того, предлагают ли они пищу лишь в символическом виде или считают, что души действительно питаются ею духовным образом (а также в случаях, неразрывно связанных с этими, когда жертва духовно передается в мир духов), может быть неважно, что становится с грубой материальной пищей. Когда кафирские колдуны в случае болезни объявляют, что тени предков требуют определенную корову,

животное забивают и оставляют закрытым на время, чтобы тени могли поесть, или чтобы его дух отправился в страну теней, а затем вынимают, чтобы съесть жертвователям".^[115] Так, в более цивилизованной Японии, когда оставшиеся в живых кладут свое подношение из неваренного риса и воды в углубление, сделанное для этой цели в камне могилы, им кажется неважным, что бедняки или птицы действительно унесут зерно.^[116]

Такие обряды особенно подвержены риску вымирания. Приношения еды и пиршества мертвым на последней стадии могут превратиться в простые традиционные церемонии, в лучшем случае в знаки ласкового поминовения мертвых или благотворительности по отношению к живым. Римские фералии времен Овидия были ярким примером такого перехода, поскольку, хотя и признавалась идея, что призраки питаются подношениями, "nunc posito pascitur umbra cibo", все же были лишь "parva munera", фрукты, зерна соли и кукуруза, вымоченная в вине, разложенные для их трапезы посреди дороги. "Мало ли что просят люди, благочестивая мысль стоит вместо богатого дара, ибо Стикс не вмещает жадных богов".

'Parva petunt manes. Pietas pro divite grata est

Munere. Non avidos Styx habet ima deos.

Tegula porrectis satis est velata coronis,

Et sparsae fruges, parcaque mica salis,

Inque mero mollita ceres, violaeque solutae:

Haec habeat media testa relictæ via.

Nec majora veto. Sed et his placabilis umbra est.'^[(117)]

Еще дальше, в древней китайской истории, Конфуцию было предложено высказать свое мнение о жертвоприношениях мертвым. Будучи приверженцем всех древних обрядов, он строго придерживался этого: "Он приносил жертвы мертвым, как если бы они присутствовали", но когда его спросили, знают ли мертвые о том, что делается, или нет, он отказался отвечать на этот вопрос; ведь если бы он ответил "да", то послушные потомки нанесли бы вред своей материи жертвоприношениями, а если "нет", то непослушные дети оставили бы своих родителей непогребенными. Уклонение было характерно для учителя, который выразил свою теорию поклонения в такой фразе: "Отдавать себя искренне обязанностям, причитающимся людям, и, уважая духовные существа, держаться от них в стороне, может быть названо мудростью". Говорят, что в наше время Тэпинги сделали шаг дальше Конфуция; они запретили жертвоприношения духам умерших, но сохранили обряд посещения их могил в обычный день для молитвы и возобновления обетов.^[118] Как погребальные приношения могут перейти в поминальные банкеты и пиры для бедных, уже было показано. Если поискать в Англии остатки старого обряда погребального жертвоприношения, то можно обнаружить дожившие до наших дней хлеб и питье, раздаваемые бедным на похоронах, и "пирожки для души", которые крестьянские девушки, возможно, и по сей день выпрашивают в крестьянских домах с традиционной формулой,

"Душа, душа, на пирог душа,

Молю тебя, хозяйка, о лепешке для души".^[119]

Если бы мы не знали о промежуточных этапах, через которые прошли эти фрагменты старого обычая, проследить их происхождение до диких и варварских времен учреждения праздников в честь усопших душ казалось бы надуманным.

ГЛАВА XIII. АНИМИЗМ *(продолжение)*.

Путешествие души в страну мертвых - Посещение живыми области ушедших душ - Связь таких легенд с мифами о закате: страна мертвых представляется таким образом, как на Западе - Реализация современных религиозных идей, будь то дикарская или цивилизованная теология, в рассказах о посещении областей душ - Локализация будущей жизни - Далекий земной регион: Земной рай, острова блаженных, подземный Аид или Шеол - Солнце, Луна, звезды - Небо - Исторический ход верований относительно такой локализации - Природа будущей жизни - Теория продолжения, по-видимому, первоначальная, принадлежит особенно низшим расам - Переходные теории - Теория ретрибуции, Доктрина морального воздаяния, развитая в высшей культуре - Обзор доктрины будущего состояния, от дикарей до цивилизованных стадий - Ее практическое влияние на чувства и поведение человечества.

Уход души умершего человека из мира живых людей, ее путешествие в далекую страну духов, жизнь, которую она будет вести в своем новом доме, - это темы, по которым низшие расы в большинстве своем придерживаются четких доктрин. Когда они попадают в поле зрения современного этнографа, он рассматривает их как мифы; часто в высокой степени разумные и рациональные по своему происхождению, последовательные и регулярные по своей структуре, но не менее мифы. Немногие темы вызывали у поэта-дикаря столь смелые и яркие образы, как мысль о будущем. Однако при изучении деталей, связанных с ним, среди всего разнообразия человечества можно заметить регулярное повторение эпизодов, что заставляет постоянно задаваться вопросом: насколько это соответствие обусловлено передачей одной и той же мысли от племени к племени, а насколько - аналогичным, но независимым развитием в далеких странах?

Начиная с дикарского состояния и до середины цивилизации, сравнение может быть проведено. Низшие и высшие расы, регион за регионом, могут указать на то самое место, откуда порхающие души отправляются в путь к своему новому дому. На крайнем западном мысе Вануа-Леву, спокойном и торжественном месте скал и лесов, души умерших фиджийцев отправляются к судейскому креслу Нденгеи, и туда же паломничают живые, думая увидеть своих призраков и богов.^[120] Бапери Южной Африки осмеливаются прокрасться немного в пещеру Мариматле, откуда люди и животные появились на свет и куда души возвращаются после смерти.^[121] В Мексике пещера Чальчатонго вела к райским равнинам, а название ацтеков Миктлан, "Земля мертвых", ныне Митла, хранит память о другом подземном храме, открывавшем путь к пребыванию блаженных.^[122] Насколько естественно мрачное место, подходящее скорее для мертвых, чем для живых, наводит на мысль о входе в страну ушедших, видно из вымышленных путешествий, известных под именем сэра Джона МанDEVИЛЛА, где описание долины Перилус, адаптированное из ужасной долины, которую монах Одорик видел полной трупов и слышал странный шум

барабанов, имеет такое подходящее окончание: "Эта долина полна трупов, и все пути сгнули; и люди говорят в той пещере, что это вход в ад".^[123] В более подлинном фольклоре северогерманские крестьяне до сих пор помнят на берегу болотистого Дрёмлинга место входа в страну ушедших душ.^[124] Для нас, англичан, берега озера Авернус, по которым ежедневно ходят наши туристы, более знакомы, чем ирландский аналог этого места, Лаф Дерг, с его входом в пещеру Чистилища святого Патрика, ведущим в ужасный мир внизу. Не стоит повторять массу мистических подробностей о страшном путешествии души по пещерам, скалистым тропам и изможденным равнинам, по крутым и скользким горам, по хрупкой коре или головокружительному мосту через заливы или стремительные реки, претерпевая яростные удары губителя души или обреченность сурового стража потустороннего мира. Но прежде чем описывать мир духов, который является концом путешествия души, давайте посмотрим, каковы доказательства, поддерживающие веру в то и другое. Низшие расы утверждают, что их доктрины о будущей жизни основаны на прочной традиции, прямом откровении и даже личном опыте. Для них страна душ - это открытая страна, из которой вернулись многие путешественники.

Среди легендарных путешествий в мир за могилой есть и такие, которые кажутся чистым мифом, без примеси реальной личной истории. Оджибва, эпонимический герой своего североамериканского племени, в качестве одного из своих многочисленных подвигов спускался в подземный мир ушедших духов и снова поднимался на землю.^[125] Когда камчадалов спросили, откуда они так хорошо знают, что происходит с людьми после смерти, они смогли ответить своей легендой о первом человеке Хаэтше. Он умер и спустился в нижний мир, а спустя долгое время снова поднялся в свое прежнее жилище и там, стоя наверху у дымового отверстия, разговаривал со своими сородичами в доме и рассказывал им о будущей жизни; тогда две его дочери, которых он оставил внизу, в гневе последовали за ним и поразили его, так что он умер во второй раз, и теперь он - вождь в нижнем мире, и принимает итаманов, когда они умирают и воскресают заново.^[126] Так, в великом финском эпосе "Калевалы" одним из главных эпизодов является посещение Вайнамойненом страны мертвых. В поисках последних заклинательных слов для постройки своей лодки герой быстрыми шагами неделю за неделей шел через кустарник и лес, пока не пришел к реке Туонела и не увидел перед собой остров Туони, бога смерти. Громко позвал он дочь Туони, чтобы та переправила лодку на пароме.

"Она, дева Манала,

Она, стирательница одежды,

Она, стирающая белье,

У реки Туонела,

В подземном мире Манала",

Говорили словами, и вот их смысл,

И вот их ответ слушателю:.

"Отсюда приплывет лодка,

Когда причина, которую ты назвал.

Которая привела тебя в Маналу,

Не убит ни болезнью,

И Смерть не утащила от живых,
И не уничтожен другим концом".

Вайнамойнен отвечает лживыми доводами. Он говорит, что его принесло железо, но дочь Туони отвечает, что с его одежды не капает кровь; он говорит, что его принес огонь, но она отвечает, что его локоны не повязаны, и наконец он рассказывает о своей настоящей миссии. Тогда она переправляет его на пароме, и хозяйка Туонетар приносит ему пиво в двурогом кувшине, но Вайнамойнен видит лягушек и червей внутри и не хочет пить, ведь он пришел не для того, чтобы осушить кувшин Маналы. Он лег в постель Туони, а тем временем они раскинули по реке сотню сетей из железа и меди, чтобы он не мог убежать; но он превратился в тростник на болоте и, как змея, пробрался сквозь сети: - "Сын Туони - крюкотвор".

Сын Туони с крючковатыми пальцами.

Крючковатые пальцы с железными остриями

Утром пошел вытягивать сети.

Лососей-форелей он нашел сотню,

Тысячи маленьких рыбок,

Но не нашел он Вайнамойнена,

Ни старого друга биллов.

Тогда древний Вайнамойнен,

Пришедший из царства Туони,

Произнесли слова, и вот их смысл,

Вот их ответ слушателю: "Никогда ты, Бог, не сможешь

"Никогда не можешь ты, Бог благости,

Никогда не потерпишь такого другого.

Кто по своей воле идет в Ману,

Пробивает себе дорогу в царство Туони.

Много их, путешествующих туда,

Но мало тех, кто нашел дорогу домой,

Из домов Туони

Из жилищ Манала.^[127]

Достаточно назвать знакомые классические аналоги этих мифических посещений Аида: спуск Диониса, чтобы вернуть Семелу, Орфея, чтобы вернуть свою возлюбленную Эвридику, Геракла, чтобы забрать трехголового Кербероса по приказу своего хозяина Эврисфея; И, прежде всего, путешествие Одиссея в края глубокого океана, в заоблачный город киммерийских людей, где сияющий Гелиос не смотрит вниз своими лучами, а над несчастными смертными всегда царит смертельная ночь, - затем они прошли вдоль берегов

до входа в землю, где тени ушедших, оживленные на время вкусом жертвенной крови, говорили с героем и показывали ему области своего мрачного дома".^[128]

Сцена сошествия в Аид на самом деле день за днем разыгрывается перед нашими глазами, как и перед глазами древнего мифотворца, наблюдавшего, как солнце спускается в темный подземный мир, а на рассвете возвращается в страну живых людей. Эти героические сказания находятся в тесной связи с эпизодами солярного мифа. Именно простейшая поэтическая адаптация солнечных будней, олицетворяющих жизнь человека в рассветной красоте, в полуденной славе, в вечерней смерти, закрепила в религиях мира веру в то, что страна ушедших душ находится на Дальнем Западе или в Нижнем мире. Как глубоко миф о закате вошел в учение людей о будущем государстве, как Запад и подземный мир стали по простой воображаемой аналогии регионами мертвых, как причудливые дневные мечты диких поэтов могут перейти в почитаемые догмы классических мудрецов и современных богов - все это доказывает множество деталей, приведенных здесь из широкого диапазона культуры.

Более того, визиты к мертвым - это вопрос личного опыта и личного свидетельства. Когда во сне или в видении провидец видит духов ушедших, они сообщают ему вести из другого мира, или он может даже подняться и отправиться туда сам, а вернувшись, рассказать живым о том, что он видел среди мертвых. Иногда это выглядит так, будто материальное тело путешественника отправилось в далекий мир, а иногда нам говорят лишь о том, что отправился сам человек, но в теле или в духе - это уже детали, о которых история не сохранила никаких сведений. В основном, однако, в путь отправляется душа провидца, оставляя свое тело в экстазе, сне, коме или смерти. Некоторые из этих историй, как мы видим из дикарских времен в цивилизованные, несомненно, добросовестно переданы самим провидцем, в то время как другие являются имитацией этих подлинных рассказов.^[129] Теперь такие видения, естественно, склонны воспроизводить мысли, которыми уже был оснащен разум провидца. Любая идея, однажды поселившаяся в голове дикаря, варвара или энтузиаста, готова вернуться к нему извне. Это замкнутый круг: во что он верит, то и видит, а во что видит, в то и верит. Видя рефлексию собственного разума, как ребенок, рассматривающий себя в стекле, он смиренно принимает учение своего второго "я". Краснокожий индеец посещает свои счастливые охотничьи угодья, тонганец - свой тенистый остров Болоту, грек входит в Аид и смотрит на Елисейские поля, христианин созерцает высоты рая и глубины ада.

Среди североамериканских индейцев, особенно среди племен алгонкинов, нередки рассказы о людях, чьи духи, путешествуя во сне или в галлюцинациях во время сильной болезни в страну мертвых, возвращались, чтобы оживить свои тела и рассказать о том, что они видели. Их переживания во многом совпадают с тем, что их учили ожидать в раннем детстве: путешествие по тропе мертвых, чудовищная земляника, которой угощаются джеби-уг или призраки, но которая превращается в красный камень при прикосновении их ложек, кора, которую им предлагают за сушеное мясо, и большие пухлые шары, которые они едят, река мертвых со змеиным мостом или качающимся бревном, большая собака, стоящая на другом берегу, деревни мертвых за ними.^[130] Зулусы наших дней рассказывают о людях, спустившихся через отверстия в земле в подземный мир, где горы и реки и все вещи такие же, как наверху, и где человек может найти своих сородичей, ибо мертвые живут в своих деревнях, и можно увидеть, как они доят свой скот, который является скотом, убитым на земле и ожившим заново. Зулус Умпенгула, рассказавший одну из этих историй доктору Каллауэ, вспоминал, как в детстве видел маленького уродливого волосатого человечка по имени Ункама, который однажды, преследуя дикобраза, съевшего его мучные изделия,

спустился за ним в нору в земле в страну мертвых. Когда он вернулся в свой земной дом, то обнаружил, что его самого предали смерти, жена должным образом сожгла и закопала его циновки, одеяла и сосуды, а удивленные люди при виде его снова закричали похоронный гимн. Об этом зулусе Данте постоянно говорили: "Вот человек, который ушел к подземным людям".^[131] Один из самых характерных рассказов об этих дикарях происходит из Новой Зеландии. Эту историю, которая представляет особый интерес благодаря воспоминаниям о гигантских вымерших моа и которую можно повторить в качестве иллюстрации мельчайших деталей и реалистичности, которые такие легенды-видения принимают в варварской жизни, рассказал мистеру Шортланду его слуга по имени Те Уаревера. Тетя этого человека умерла в одинокой хижине у берегов озера Роторуа. Ее, как знатную даму, оставили в хижине, заколотили дверь и окна, а жилище покинули, поскольку ее смерть сделала его тапу. Но через день или два после этого Те Уаревера с другими людьми, плывшими на каноэ неподалеку от этого места ранним утром, увидели на берегу фигуру, которая манила их к себе. Это была ожившая тетушка, но слабая, холодная и голодная. Придя в себя благодаря их своевременной помощи, она рассказала свою историю. Покинув тело, ее дух полетел в сторону Северного мыса и добрался до входа в Рейну. Там, держась за стебель ползучего растения акеаке, она спустилась с обрыва и оказалась на песчаном берегу реки. Оглянувшись, она увидела вдалеке огромную птицу, ростом с человека, которая стремительно приближалась к ней. Этот ужасный объект так напугал ее, что первой мыслью было попытаться вернуться по отвесной скале, но, увидев старика, гребущего к ней на маленьком каноэ, она побежала ему навстречу и таким образом спаслась от птицы. Когда ее благополучно переправили на другой берег, она спросила старика Харона, назвав имя своей семьи, где обитают духи ее родственников. Пойдя по дороге, которую указал старик, она с удивлением обнаружила, что это именно та дорога, к которой она привыкла на земле; вид местности, деревья, кустарники и растения были ей знакомы. Она добралась до деревни и среди собравшейся там толпы нашла своего отца и многих близких родственников; они приветствовали ее плачем, с которым маори всегда обращаются к людям, встреченным после долгого отсутствия. Но когда отец расспросил ее о живых родственниках, а особенно о ее собственном ребенке, он сказал ей, что она должна вернуться на землю, так как некому позаботиться о его внуке. По его приказу она отказалась прикоснуться к еде, которую предлагали ей мертвецы, и, несмотря на все их попытки задержать ее, отец благополучно посадил ее в каноэ, переправился вместе с ней и на прощание дал ей из-под плаща две огромные сладкие картофелины, чтобы она посадила их дома для особого питания внука. Но когда она начала снова карабкаться по обрыву, два преследующих ее младенца-духа потянули ее назад, и она спаслась только тем, что бросила в них корни, которые они остановились, чтобы съесть, пока она карабкалась по скале с помощью стебля акеаке, пока не достигла земли и не полетела туда, где оставила свое тело. Вернувшись к жизни, она оказалась в темноте, и все происшедшее казалось ей сном, пока она не увидела, что ее покинули, а дверь заперта, и решила, что действительно умерла и снова оживла. Когда наступило утро, в щели закрытого дома проник слабый свет, и она увидела на полу рядом с собой калабаш, частично наполненный красной охрой, смешанной с водой; она с жадностью осушила его до дна, а затем, почувствовав себя немного сильнее, смогла открыть дверь и сползти на пляж, где ее вскоре нашли друзья. Слушавшие ее рассказ твердо верили в реальность ее приключений, но очень сожалели, что она не привезла с собой хотя бы одну огромную сладкую картофелину в качестве доказательства своего визита в страну духов.^[132] Расы Северной Азии^[133] и Западной Африки^[134] имеют подобных исследователей мира за могилой.

Классическая литература продолжает эту серию. Графические рассказы Лукиана отражают верования своей эпохи, если не ее автора. Его Эвкрат смотрит в пропасть, ведущую в Аид, и

видит мертвых, возлежащих на асфодели в окружении родных и друзей; среди них он узнает Сократа с его лысой головой и пузом, а также своего собственного отца, одетого в одежду, в которой он был похоронен. Затем Клеодемос дополняет эту историю своим рассказом о том, как, когда он был болен, на седьмой день, когда его лихорадка пылала как печь, все покинули его, а двери были закрыты. Тогда предстал перед ним прекрасный юноша в белом одеянии, который провел его через пропасть в Аид, как он узнал, увидев Тантала, Титея и Сисифа; и, приведя его в судилище, где были Аиакос, судьбы и Эринии, юноша поставил его перед царем Плутоном, который сидел и читал имена тех, чей день жизни закончился. Но Плутон разгневался и сказал проводнику: "У этого еще не кончилась нить, чтобы он уходил, но приведи мне медника Демилоса, ибо он живет за веретеном". Клеодемос вернулся в себя, освободившись от лихорадки, и объявил, что Демилос, больной сосед, умрет; соответственно, через некоторое время после этого раздался плач скорбящих по нему.^[135] Истории Плутарха, рассказанные более серьезно, все же однотипны с насмешливыми историями Лукиана. Злой, жаждущий удовольствий Феспий лежит три дня как мертвый, а потом воскресает, чтобы рассказать о своем видении нижнего мира. Один Антилос был болен и, как казалось врачам, не сохранил и следа жизни; пока, очнувшись без признаков безумия, он не заявил, что действительно был мертв, но ему приказали вернуться к жизни; тех, кто привел его, сурово укорил их господин и послал за Никандром, известным кузнецом, который, соответственно, заболел лихорадкой и умер на третий день.^[136] Такие истории, старые и новые, ходят среди индусов и по сей день. Душа некоего человека, например, по ошибке тезки попадает в царство Ямы и поспешно отправляется обратно, чтобы вернуть свое тело, пока оно не сгорело; но тем временем он видит ужасные наказания нечестивых и славную жизнь тех, кто умертвил плоть на земле, и вдов-сутти, сидящих сейчас в счастье рядом со своими мужьями.^[137] Mutatis mutandis эти истории вновь появляются в христианской мифологии, как, например, в записях Григория Великого о смерти некоего дворянина по имени Стефан, который был отведен в область Аида и увидел многое, что слышал раньше, но не верил; но когда он предстал перед правителем, который там председательствовал, тот отправил его обратно, сказав, что это сосед этого Стефана - Стефан-кузнец, которого он приказал привести; и, соответственно, один вернулся к жизни, а другой умер.^[138]

Мысль о человеческих посетителях, открывающих тайны мира за могилой, которая действительно в немалой степени завладела христианской верой, удивительным образом привязалась к доктрине о сошествии Христа в Аид. Этот догмат настолько прочно утвердился к концу IV века, что Августин мог спросить: "Quis nisi infidelis negaverit fuisse apud inferos Christum?"^[139] Впоследствии четкое изложение этого догмата было включено в символ, обычно называемый "Апостольским кредом": "Descendit ad inferos", "Descendit ad inferna", "Он сошел в ад".^{[[140]]} Сошествие в Аид, которое имело богословскую цель дать теорию спасения, применимую к святым Ветхого Завета, заключенным в лимб отцов, полностью описано в апокрифическом Евангелии от Никодима и опирается на легенду, которая относится к современной группе посещений человеком потустороннего мира. Рассказывается, что два сына Симеона, по имени Харин и Левкий, восстали из своих гробниц по воскресении и ходили среди людей молча и молитвенно, пока Анна и Каиафа не привели их в синагогу и не поручили им рассказать о своем воскрешении из мертвых. Тогда, совершив крестное знамение на своих языках, они попросили пергамент и написали свою запись. Они были вместе со всеми своими отцами в глубинах Аида, как вдруг появился цвет солнца, подобный золоту, и пурпурный царственный свет воссиял над ними; тогда патриархи и пророки, от Адама до Симеона и Иоанна Крестителя, ликуя, возвестили о пришествии света и исполнении пророчеств; сатана и Аид вместе боролись между собой; напрасно медные ворота были заперты своими железными засовами, ибо пришел призыв открыть

ворота, чтобы вошел Царь славы, Который сокрушил медные ворота и разрубил железные засовы; тогда могущественный Господь разорвал оковы и посетил тех, кто сидел во тьме и тени смертной; Адам и его праведные дети были освобождены из Аида и введены в славную благодать Рая".^[141]

Данте, развивая в "Божественной комедии" представления о рае, чистилище и аде, знакомые по реальным верованиям его эпохи, вновь описывает их в образе живого посетителя страны мертвых. Отголоски средневековых легенд о подобных исследовательских экспедициях в нижний мир до сих пор слабо улавливаются в народных верованиях Европы. Так было с Чистилищем святого Патрика,^[142] пещерой на острове Лаф Дерг в графстве Донегал, которую даже в семнадцатом веке О'Суллеван мог описать в своей "Католической истории" как "величайшую из всех памятных вещей Ирландии".

Средневековые визиты в другой мир часто совершались в духе . Но, подобно Улиссу, Вайнамойнену и Данте, люди могли совершать путешествие и телом, как это делали сэр Овейн и монах Гилберт. Когда паломник проводил пятнадцать дней в молитве и посте в церкви, его приводили с литаниями и окроплением святой водой ко входу в чистилище, и последние предупреждения монахов не могли отвратить его от затеи, дверь перед ним закрывалась, и если его находили на следующее утро, он мог рассказать о событиях своего ужасного путешествия - как он пересек узкий мост, перекинутый через реку смерти, как увидел ужасные муки ада и приблизился к радостям рая. Сэр Овейн, один из рыцарей короля Стефана, отправился туда, чтобы покаяться за свою жизнь, полную насилия и разбоя, и вот одна из сцен, увиденных им в чистилище: - "Там приходят другие монахи.

"Пришли девелы, другие моны,

И не дал ему подол,

И затащил его в пушистый спор,

Где никогда не было ни дня, ни ночи,

For hit was derke and wonther colde:

Yette was never man so bolde,

И не было на нем столько одежды,

Но он был холоден, как камень.

Wynde herde hede he none blowe,

Но быстро ударился о землю и ввысь, и в низ.

Они сшибли его с фельдфебелем в полный рост,

И больше он никогда не вырывался,

Ибо длины он не знал.

И он теперь больше всех алгат.

Когда он шел, он слышал крик,

Он гадал, что это и почему,

Он увидел мужчин и женщин.

Что низко плакал, ибо был он в беде.

Они летели по всем дорогам,

Одетые в одежду, как почет и честь.

С светящимися от браслета глазами:

Они эрту так, чтобы он был;

Здесь лицо было намалевано в рост.

"Пощадите, - зывали они, - литийский студень".

Девелы не пощадили его:

И в пекло они бросились".

Когда Овейн увидел другие поля наказания, с их огненными змеями и жабами, и костры, где грешников подвешивали за провинившиеся члены, и жарили на вертелах, и обмазывали расплавленным металлом, и вращали на огромном огненном колесе, и когда он прошел через Пасть Дьявола по ужасному мосту, он достиг прекрасной белой стеклянной стены земного рая, уходящей ввысь, и увидел перед собой прекрасные ворота, из которых исходило восхитительное благоухание. Тогда он вскоре забыл о своих страданиях и печалях.

Он стоял и был так весел,

Hym thowgth ther come hym agayne

A swyde fayr processyoun

Из всех мужчин, что были в религии,

Fayre vestementes they hadde on,

So ryche syg he never none.

Myche joye hym thowgte to se

Bysshopes yn here dygnité;

Ilkone wente other be and be,

Каждый человек в своем звании.

He syg ther monkes and chanones,

И братьев с новыми бритыми коронами;

Эрмитов он видел там много,

И нонны с полным мерином;

Персоны, престы и викарии;

Они исполняли множество мелодий.

Он видел там королей и императоров,

И герцогов, у которых были кастели и туры,

Erles and barones fele,

Которые в те времена владели миром.

И других людей он тоже любил,

Но никогда не было столько денег, сколько он отвалил.

Wymmen he syg ther that tyde:

Myche was the joy ther on every syde:

Ибо все были счастливы, что с ним ходили,

И мише солемпните он герд".

Процессия приветствовала Овайна и повела его по городу, показывая ему красоты той страны.

"Hyt was grene, and fulle of flowres

Из множества дайверов;

Hyt was grene on every syde,

Как медузы в некоторых местах.

Ther were trees growyng fulle grene

Полные плодов еще больше, у wene;

For ther was frwyte of mony a kynde,

Таких, как в длинном, не найти.

У них есть дерево жизни,

Theryn ys myrthe, and never stryfe;

Frwyte of wysdom also ther ys,

От которого Адам и Ева отделились:

Other manere frwytes ther were fele,

И все люди радовались и веселились.

Moche folke he syg ther dwelle,

И не было языка, на котором бы он говорил;

Все они были заговорены в рыцарской среде,

Что за ткань была надета, он не знал, что делать.

Не было ни одного проступка, но всегда был рыцарь,

Вечно и никогда.

Они сияли, как бригт и более ясно.

Чем каждый сын в этот день здесь".

Поэма на английском языке XV века, из которой взяты эти отрывки, является версией оригинальной легенды более раннего времени и как таковая контрастирует с историей, действительно относящейся к началу XV века, - со спуском Уильяма Стонтон в Чистилище, где темы старых искренне веривших в провидение преданий перетекают в моральные аллегории, и путешественник видит, как золотые и серебряные ошейники и кушаки впиваются в плоть их обладателя, как клячи, в которые были одеты мужчины, превращаются в гадюк и драконов, сосущих и жалящих их, как изверги сдирают кожу с женских плеч и вбивают им в головы горящими молотами их золотые и драгоценные чашечки, превращенные в горящие гвозди, и так далее. В конце пятнадцатого века Чистилище Святого Патрика было дискредитировано, но даже разрушение здания входа в 1479 году по приказу папы не уничтожило идеальную дорогу. В 1693 году в результате раскопок на этом месте было обнаружено окно с железными скобами; раздался крик святой воды, чтобы духи не вырвались из темницы, и священник почувствовал запах серы из темной полости внизу, которая, однако, к сожалению, оказалась подвалом. В более поздние времена ежегодное паломничество десятков тысяч верующих к святому месту сохранило этот интересный пережиток низшей культуры, благодаря которому все еще можно проследить связь если не от Земли до Аида, то, по крайней мере, от веры новозеландца до веры ирландского крестьянина.

Изучать и сравнивать идеальные регионы, в которых человек разместил обители ушедших душ, - занятие не из дешевых. Правда, география теперь нарисовала на карте лишь землю и воду, а астрономия больше не считает плоскую землю, по которой ходят люди, крышей подземных залов, а небо - твердью, закрывающей от людского взора пласты или сферы эмпирейских регионов за ее пределами. И все же, если мы вернемся к состоянию знаний низших рас, нам будет нетрудно понять ранние представления о местонахождении регионов за могилой. Это не тайны высокого знания, известные мудрецам древности; это естественные причуды, которые детское невежество могло подстроить в любую эпоху. Регулярность, с которой подобные представления повторяются в мире, свидетельствует о закономерности процессов, с помощью которых формируется мнение человечества. В то же время тот, кто внимательно сопоставит их, найдет в них прекрасную иллюстрацию важного принципа, широко применимого к общей теории формирования человеческого мнения. Когда перед человечеством в целом встает проблема, допускающая несколько решений, примерно одинаково правдоподобных, в результате можно обнаружить, что несколько мнений, сформированных таким образом, лежат разбросанными по стране за страной. Проблема заключается в том, что, учитывая существование душ умерших, которые время от времени посещают живых, где находится дом этих призраков? Почему люди в одной местности предпочли землю, в другой - подземный мир, в третьей - небо в качестве обители душ ушедших, - вопрос, на который часто трудно ответить. Но мы, по крайней мере, можем увидеть, как снова и снова возникал этот вопрос и как из трех или четырех возможных ответов одни народы принимали один, другие - другой, третьи - сразу несколько. Перед первобытными теологами был весь мир, где выбрать место упокоения усопших, и они в полной мере использовали свою умозрительную свободу.

Во-первых, когда страна душ находится на поверхности земли, можно выбрать подходящее место среди диких и облачных обрывов, в уединенных долинах, на далеких равнинах и островах. На Борнео мистер Сент-Джон посетил рай идаанской расы на вершине Кина-Балу, и туземные проводники, которые боялись ночевать в этой обители духов, показали путешественнику мох, на котором питались души их предков, и следы призрачных буйволов,

которые шли за ними. На Гунунг Данка, горе на Западной Яве, есть еще один "земной рай". Саджиры, живущие в этом районе, действительно исповедуют себя магометанами, но втайне сохраняют свою старую веру, и во время смерти или похорон в торжественной форме предписывают душе отбросить мусульманского Аллаха и отправиться в путь к месту обитания душ своих предков: - "Ступай по руслу реки.

"Поднимись по руслу реки и перейди горловину земли,

где деревья арена стоят в кучу, а пинанги - в ряд,

Туда направь свои шаги, Лаиллу отставь".

Мистер Джонатан Ригг прожил десять лет среди этих людей, хорошо их знал, но так и не узнал, что их рай находится на этой горе. Когда он наконец услышал об этом, то поднялся на гору, обнаружив на вершине лишь несколько речных камней, образующих один из балаев, или священных каирнов, распространенных в округе. Но народное поверье о том, что тигр сожрет вождей, допустивших нарушение священного места, вскоре получило то подтверждение, которое подобные верования получают повсеместно: через несколько дней тигр убил двух детей, и это несчастье, конечно же, приписали мистеру Риггу. Ригга.^[143]

Чилийцы говорили, что душа отправляется на запад через море в Гульчеману, обитель мертвых за горами; жизнь, по словам одних, там - сплошное удовольствие, но другие считали, что часть ее будет счастливой, а часть - несчастной.^[144] Среди гор Мексики скрывалась веселая страна-сад Тлалокан, где росли кукуруза, тыквы, чилисы и помидоры, и где обитали души детей, принесенных в жертву Тлалоку, своему богу, и души тех, кто умер от утопления или удара грома, или от проказы, или водянки, или другой острой болезни.^[145] Пережиток такого мышления можно проследить в средневековой цивилизации, в легендах о земном рае, огненной обители святых, еще не вознесенных к высшему блаженству, расположенной на крайнем востоке Азии, где земля простирается к небу.^[146] Когда Колумб плыл на запад через Атлантику в поисках "нового неба и новой земли", о которых он читал у Исайи, он нашел их, хотя и не такими, какими искал. Причудливое совпадение заключается в том, что он нашел там же, хотя и не в том виде, в каком искал, земной рай, который был еще одним главным объектом его авантюрных поисков. Гаитяне описали белым людям свой Коаибай, рай мертвых, расположенный в прекрасных западных долинах их острова, где души, скрытые днем среди скал, спускались ночью, чтобы полакомиться вкусными плодами деревьев мамеи, которые живые ели скупно, чтобы души их друзей не нуждались.^[147]

Во-вторых, есть австралийцы, которые считают, что дух умершего некоторое время витает на земле и в конце концов отправляется в сторону заходящего солнца или на запад через море на остров душ, в дом своих отцов. Таким образом, эти грубейшие дикари развили две мысли, которые мы снова и снова встречаем далеко вперед по пути развития культуры, - мысль об острове мертвых и мысль о том, что мир ушедших душ находится на западе, куда солнце спускается вечером, чтобы умереть каждый день.^[148] Среди североамериканских индейцев, когда однажды охотник-алгонкин оставил свое тело и посетил страну душ на солнечном юге, он увидел перед собой прекрасные деревья и растения, но обнаружил, что может пройти сквозь них. Тогда он поплыл на каноэ из белого блестящего камня через озеро, где злые души гибнут в бурю, пока не достиг прекрасного и счастливого острова, где нет ни холода, ни войны, ни кровопролития, а существа радостно бегают по земле, питаясь воздухом, которым дышат.^[149] Тонганская легенда гласит, что давным-давно каноэ, возвращавшееся с Фиджи, было загнано непогодой на Болоту, остров богов и душ, лежащий в океане к северо-западу от Тонги. Этот остров больше всех их вместе взятых, он полон всех прекраснейших фруктов и цветов, которые наполняют воздух ароматом и появляются заново, как только их срывают;

там есть птицы с прекрасным оперением и свиньи в изобилии, все они бессмертны, только когда их убивают, чтобы съесть боги, и тогда на их месте сразу же появляются новые живые. Но когда голодная команда каноэ высадилась на берег, они тщетно пытались сорвать теневой хлебный плод, они проходили сквозь непоколебимые деревья и дома, так же как души встретившихся им вождей беспрепятственно проходили сквозь их твердые тела. Посоветовав поспешить домой из этой страны, где нет земной пищи, люди отплыли на Тонга, но смертоносный воздух Болоту заразил их, и вскоре все они умерли.^[150]

Подобные идеи прочно закрепились в классической мысли, в вере в рай на Удачных островах далекого Западного океана. Гесиод в "Трудах и днях" рассказывает о полубогах четвертого века, между веком бронзы и веком железа. Когда смерть настигла этот героический род, Зевс даровал им на краю Земли жизнь и дом, отдельно от людей и вдали от бессмертных. Там царствует над ними Кронос, и они беспечно живут на Островах Счастливых, рядом с глубоководным Океаном благословенных героев, для которых злчное поле приносит, трижды в год расцветая, медово-сладкий плод:...

Ἦθ' ἦτοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε-

Τοῖς δὲ δῖχ' ἀνθρώπων βίοντα καὶ ἥθ' ὀπάσσας

Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης,

Τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων- τοῖ σιν Κρόνος ἐμβασιλεύει-

Καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες

Ἐν μακάρον νήσοισι παρ' Ὀκεανὸν βαθυδίνεν,

Ὀβιοὶ ἦροες, τοῖ σιν μελιεδέα καρπὸν

Τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα.^{'([151])}

Эти Острова блаженных, назначенные местом обитания блаженных духов умерших, действительно стали отождествляться с Елисейскими полями. Так, Пиндар поет о стойких душах, которые на протяжении трех жизней с каждой стороны не подвергались несправедливости; затем они проходят по дороге Зевса к башне Кроноса, где океанский бриз овеивает острова счастливых, пылающие золотыми цветами земли и воды. Так и в знаменитом гимне Каллистрата в честь Гармодиоса и Аристогейтона, убивших тирана Гиппарха: - "Φίλταθα".

Ἰφίλταθ' Ἀρμόδι', οὗτι πω τέθνηκας

Νήσοις δ' ἐν μακάρων σε φασὶ ν εἶναι,

Ἴνα περ ποδώκες Ἀχιλλεύς,

Τυδεΐδην τε φασὶ τὸν ἐσθλὸν Διομήδεα.^{'([152])}

Эта группа легенд представляет особый интерес для нас, англичан, которые, кажется, сами обитают на таком острове мертвых . Дело не в том, что мы или наша страна более призрачны, чем другие, но идея географическая - мы обитатели области заходящего солнца, земли смерти. Подробный рассказ Прокопия, историка Готской войны, датируется VI веком. По его словам, остров Бриттия лежит напротив устья Рейна, примерно в 200 стадий от него, между Британией и Туле, и на нем живут три густонаселенных народа - англ, фризы и бритты. (Под Бриттией, судя по всему, он подразумевает нашу Великобританию, под Британией -

побережье от современной Бретани до Голландии, а под Туле - Скандинавию). В ходе своей истории ему кажется необходимым записать историю, мифическую и сновидческую, как он считает, но за которую ручаются многочисленные люди, которые сами были очевидцами и свидетелями ее фактов. История эта заключается в том, что души усопших переправляются через море на остров Бриттия. Вдоль побережья материка расположено множество деревень, населенных рыбаками и земледельцами, которые приплывают на остров на своих судах. Они подчиняются франкам, но не платят дани, так как с давних пор вынуждены были по очереди выполнять обременительную работу по перевозке душ. Те, кто дежурит каждую ночь, остаются дома, пока не услышат стук в дверь и голос невидимого человека, призывающего их к работе. Тогда они без промедления поднимаются с постели, побуждаемые какой-то неведомой силой, спускаются на берег и видят там лодки, не свои, а чужие, стоящие наготове, но без людей. Взойдя на борт и взявшись за весла, они обнаруживают, что под тяжестью множества душ судно лежит на дне, на расстоянии пальца от борта. Через час они оказываются у противоположного берега, хотя на своих лодках они вряд ли смогли бы проделать этот путь за ночь и день. Когда они достигают острова, судно становится пустым, до того легким, что только киль касается волн. Они не видят ни одного человека во время плавания, ни одного человека при высадке, но слышится голос, который объявляет имя, звание и родство каждой вновь прибывшей пассажирки, а если женщины, то и их мужей. Следы этой замечательной легенды, похоже, сохранились и тринадцать веков спустя в том крайнем районе Британии Прокопия, который до сих пор носит название Бретань. Недалеко от Раза, где узкий мыс уходит на запад в океан, находится "Залив душ" (boé ann apavo); в коммуне Плугюль труп доставляют на церковное кладбище не по более короткой дороге по суше, а в лодке по "Проходу Энфера", через небольшой рукав моря; А бретонский фольклор хранит легенду о кураторе де Браспаре, чья собака переправляет в Великобританию души усопших, когда в воздухе слышен скрип колес душегубки. Это всего лишь изуродованные фрагменты, но они, кажется, объединяются с другим кельтским мифом, рассказанным Макферсоном в прошлом веке, о путешествии лодки героев на Флат-Иннис, Благородный остров, зеленый остров-дом усопших, который лежит спокойно среди штормов далеко в Западном океане. С полным основанием мистер Райт также связывает с положением Ирландии на крайнем западе ее особую ассоциацию с легендами о спусках в страну теней. Клавдиан поместил на оконечности Галлии вход, через который Улисс нашел путь в Аид.

"Est locus extremum qua pandit Gallia litus,

Oceani prætentus aquis, ubi fertur Ulysses" и т. д.

Неудивительно, что это место с тех пор отождествляется с чистилищем святого Патрика, а какой-нибудь изобретательный этимолог нашел в названии "Ольстер" разложение "Улиссистерра" и память о посещении этого места героем.^[153]

В-третьих, вера в подземный Аид, населенный призраками умерших, весьма распространена среди низших рас. Земля плоская, говорят итальяцы Камчатки, ибо если бы она была круглой, люди бы с нее падали; это обратная сторона другого неба, которое покрывает другую землю внизу, куда мертвые спускаются для новой жизни, и поэтому, как говорит Стеллер, их земная система похожа на ванну с тремя днами.^[154] В Северной Америке такулли считали, что душа после смерти уходит в недра земли, откуда она может вернуться в человеческом облике, чтобы навестить друзей.^[155] В Южной Америке души бразильцев

спускаются в нижний мир на Западе, а души патагонцев отправляются наслаждаться вечным пьянством в пещерах божеств предков.^[156] Новозеландец, говорящий "Солнце вернулось в Аид" (kua hoki mai te Ra ki te Rua), просто имеет в виду, что оно зашло. Когда житель острова Самоа умирает, множество духов, окружающих его дом и ожидающих, когда он сможет забрать свою душу, отправляются вместе с ним, пересекая землю и переплывая море, к входу в мир духов. Он находится в самой западной точке самого западного острова, Саваи, и там можно увидеть два круглых отверстия или бассейна, через которые души спускаются - вожди по большим, а плебеи по меньшим - в области подземного мира. Там внизу есть небо, земля и море, и люди с настоящими телами, сажают, ловят рыбу, готовят пищу, как в настоящей жизни; но ночью их тела становятся похожими на путаницу огненных искр, и в таком состоянии в часы темноты они поднимаются, чтобы вернуться в свои прежние обители, а на рассвете уходят в кустарник или в нижние области.^[157] Для описания состояния мысли по этому вопросу среди грубых африканских племен достаточно привести зулусов, которые после смерти спускаются в Аид к своим предкам, "абапанси", "людям под землей".^[158] Среди грубых азиатских племен подобный пример можно взять у каренцев. Они не совсем согласны с тем, где находится Плу, земля мертвых; она может быть над землей или за горизонтом. Но преобладающим и, похоже, коренным мнением является то, что она находится под землей. Когда солнце садится на земле, оно восходит в Аиде Карен, а когда оно садится в Аиде, оно восходит в этом мире. И здесь снова встречается знакомая вера европейского крестьянина: духи умерших могут подниматься из страны теней ночью, но на рассвете должны вернуться.^[159]

Такие идеи, развитые некультурными расами, могут быть прослежены в различных деталях, через стадию религии, представленную мексиканскими и перуанскими народами,^[160] в более высокие диапазоны культуры. Римский Оркус находился в недрах земли, и когда "lapis manalis", камень, закрывавший устье нижнего мира, отодвигался в определенные торжественные дни, призраки мертвых поднимались в верхний мир и принимали подношения своих друзей.^[161] Среди греков страна Аида находилась в нижнем мире, и неизвестно было, что это было закатное царство западного бога (πρὸς ἑσπέρου θεοῦ). Лукиан описывает, каким представлялся Аид народному уму: "Большая толпа, которую мудрые называют "идиотами", поверив Гомеру, Гесиоду и другим создателям мифов и установив их поэзию как закон, предположила некое глубокое место под землей, Аид, и что оно обширно, и просторно, и мрачно, и без солнца, и как считается, что оно освещено, чтобы видеть каждого, кто находится внутри, я не знаю."^[162] В древнеегипетской доктрине будущей жизни, смоделированной на основе солярного мифа, область ушедших объединяет подземный мир и запад, Аменти; умерший проходит через ворота заходящего солнца, чтобы пройти по дорогам тьмы и увидеть своего отца Осириса; И с этой солнечной мыслью египетские жрецы, символически изображая сцены потустороннего мира, переносили труп в священной лодке к месту погребения, на западной стороне священного озера.^[163] Так и пещерный Шеол израильтян, теневая область ушедших душ, лежал глубоко под землей. В великих арийских религиозных системах, брахманизме, заратустризме, буддизме и далее в исламе и христианстве подземные ады чистилища или наказания составляют мрачный контраст с небесами света и славы.

Однако стоит особо отметить, что концепция ада как огненной бездны, столь знакомая религиям высшей цивилизации, практически неизвестна дикарям, а если и встречается, то ее подлинность вызывает сомнения. В "Истории Виргинии" капитана Джона Смита, опубликованной в 1624 году, содержатся два разных рассказа о доктрине индейцев о будущей жизни. По описанию самого Смита, это земля за горами, на закате, где вожди и знахари в красках и перьях курят, поют и танцуют со своими предками, в то время как

простые люди не имеют жизни после смерти, а гниют в своих могилах. Гериот описывает скинии богов, в которые добрые люди попадают для вечного счастья, а злые попадают в "Попогуссо", большую яму, которая, по их мнению, находится в самых отдаленных частях мира, где заходит солнце, и там постоянно горят".^[164] Теперь, зная столько, сколько мы знаем о религии алгонкинов, к которым принадлежали эти виргинцы, мы можем судить, что если первый рассказ является истинно местным, хотя, возможно, и не совсем правильно понятым, то второй был заимствован индейцами у самих белых людей. Однако даже здесь прослеживается влияние солярного мифа, а описание огненной бездны в районе заката можно сравнить с одним из нашей страны, в англосаксонском диалоге Сатурна и Соломона. *Saga me forhwan byth seo sunne read on æfen? Ic the secge, forthon heo locath on helle.* - Скажи мне, почему солнце красное по вечерам? Я скажу тебе, потому что она смотрит на ад".^[165] К этому же верованию относится и другая яркая мифическая особенность. Представление о вулканах как об устьях подземного мира нередко встречается среди низших рас, так как мы слышали, как некоторые новозеландцы сбрасывали своих мертвецов в кратер.^[166] Но в связи с мыслью о геенне огненной и серой, Везувий, Этна и Гекла наводили на христианский ум не только материальный, но и духовный ужас, поскольку считались местами чистилища или самыми устьями ямы, куда сбрасывались души проклятых.^[167] Индейцы Никарагуа в старые времена приносили человеческие жертвы своему вулкану Масая, сбрасывая трупы в кратер, а в более поздние годы, после обращения страны, мы слышали, как христианские исповедники посылали своих кающихся подняться на гору и (в качестве проблеска ада) посмотреть вниз на расплавленную лаву.^[168]

В-четвертых, и в старые, и в новые времена людям приходило в голову привязываться к солнцу и луне как к обиталищам ушедших душ. Когда мы узнали от грубых начезов Миссисипи и апалачей Флориды, что солнце - это светлое жилище ушедших вождей и храбрецов, и проследили подобные мысли в теологии Мексики и Перу, Тогда мы можем сравнить эти дикарские доктрины с гениальным предположением Айзека Тейлора в его "Физической теории другой жизни": солнце каждой планетарной системы - это дом высшей и конечной духовной телесности и центр собрания тех, кто прошел на планетах предварительную эпоху тленной организации. Или, возможно, кто-то предпочтет книгу преподобного Тобиаса Свиндена, опубликованную в прошлом веке и переведенную на французский и немецкий языки, в которой доказывается, что солнце - это ад, а его темные пятна - скопления проклятых душ.^[169] А когда в Южной Америке индейцы Салива указывали на луну, свой рай, где нет комаров, а гуайкуры показывали ее как дом умерших вождей и знахарей, а полинезийцы Токелау подобным образом утверждали, что она является обителью ушедших королей и вождей, Тогда эти приятные фантазии можно сравнить с описанием Плутарха о добродетельных душах, которые после очищения в срединном пространстве попадают на Луну и там коронуются как победители".^[170] Обратное представление о луне как о месте, где находится ад, было развито в глубочайшем бафосе мистером М. Ф. Таппером:

"Я хорошо знаю тебя, о Луна, твое пещерное царство,

Sad Satellite, thou giant ash of death,

Пятно на Божьем небосводе, бледный дом преступлений,

Страшная тюрьма греха, где проклятые души

Питаются наказанием. О, мысль возвышенная,

Что среди ночных черных дел, когда зло бродит

По широкому миру, ты, наблюдая за грешниками,

Взираешь на всех бодрствующим оком Ада!

Смуглый дикарь не уступает белому философу в таких умозрительных познаниях.

В-пятых, как рай на поверхности земли и Аид под ней, где заходит солнце, являются областями, существование которых утверждается или не отрицается дикарской и варварской наукой, так обстоит дело и с небесами. Среди примеров, демонстрирующих нам реальный ход развития знаний среди человечества и реальное отношение первобытной культуры к более поздней, вера в существование небесной тверди является одним из самых поучительных. Она естественно возникает в умах детей, и в соответствии с простейшей детской мыслью космологии североамериканских индейцев^[171] и жителей островов Южного моря^[172] описывают их плоскую землю, над которой возвышается твердый небесный свод. Подобные мысли можно проследить по таким деталям, как представление зулусов о том, что голубое небо - это скала, опоясывающая землю, внутри которой находятся солнце, луна и звезды, а снаружи - небесный народ; вера современных негров в то, что над землей есть твердь, натянутая, как ткань или паутина; финская поэма, в которой рассказывается, как Ильмаринен выковал твердь из тончайшей стали и установил в ней луну и звезды.^[173] Новозеландец с его представлением о тверди, через которую на землю через трещину или отверстие могут спускаться воды из резервуара дождей, расположенного выше, вполне мог бы объяснить отрывок из Геродота о том месте в Северной Африке, где, как говорили ливийцы, а также древнееврейское представление о небесной тверди, "крепкой, как расплавленное зеркало", с окнами, через которые дождь льется потоком из резервуаров наверху, - окнами, которые, как сообщает нам поздняя раввинская литература, были сделаны путем вынимания двух звезд.^[174] У народов, где преобладает теория небесной тверди, рассказы о телесных путешествиях или духовных восхождениях на небо, как правило, подразумеваются не как образ, а как факт. Среди низших рас тенденция локализовать область ушедших душ над небом кажется менее сильной, чем та, что заставляет их помещать свой мир мертвых на поверхности земли или под ней. Тем не менее, есть несколько хорошо запомнившихся описаний дикарей небес: следующие и другие, которые будут приведены ниже. Даже некоторые австралийцы, похоже, считают, что после смерти они поднимаются на облака, чтобы есть и пить, охотиться и ловить рыбу, как здесь.^[175] В Северной Америке виннебаго помещали свой рай в небо, где души путешествуют по "Тропе мертвых", которую мы называем Млечным путем; а развивая постоянно повторяющуюся солнечную идею, современные ирокезы говорят о душе, поднимающейся вверх и на запад, пока она не выйдет на прекрасные равнины рая, с людьми, деревьями и вещами, как на земле.^[176] В Южной Америке гуараи, в некотором роде представители прошлого состояния расы гуарани, поклоняются Тамои Деду, Древнему Неба; он был их предком, который жил среди них в давние времена и научил их обрабатывать землю; Затем, поднявшись на небо на Востоке, он исчез, пообещав быть помощником своего народа на земле и перенести их после смерти с вершины священного дерева в другую жизнь, где они найдут своих сородичей, будут охотиться в изобилии и обладать всем тем, чем владели на земле; поэтому гуараи украшают своих мертвых, сжигают для них оружие и хоронят их лицом на Восток, куда они и должны отправиться".^[177] У американских народов, чья культура поднялась на более высокий уровень, чем у этих диких племен, мы слышим о перуанском рае, славном "Верхнем мире", и о временном пребывании воинов ацтеков на небесных лесистых равнинах, где солнце светит, когда на земле ночь, поэтому мексиканцы говорят, что солнце заходит вечером, чтобы осветить мертвых.^[178] Какие мысли о небесах занимали умы древних арийских поэтов, может показать этот гимн из Риг-Веды

"Там, где вечный свет, в мире, где солнце, в том бессмертном нетленном мире помести меня, о Сома!

Там, где царствует царь Вайвасвата, где находится тайное место небес, где находятся эти могучие воды, там сделай меня бессмертным!

Там, где жизнь свободна, на третьем небе небес, где миры сияют, там сделай меня бессмертным!

Там, где желания и стремления, там, где место яркого солнца, там, где свобода и восторг, там сделайте меня бессмертным!

Где счастье и восторг, где радость и наслаждение, где желаний наших достижение, там сделайте меня бессмертным!"^[179]

В таких ярких смутных мыслях из религии природы поэта, или в космических схемах древней астрономии, с их искусственной славой варварской архитектуры, преувеличенной в небесах, или в восторгах мистического видения, или в более спокойном учении теологической доктрины будущей жизни, описания царств блаженных душ на небесах должны быть прослежены через религии брахмана, буддиста, парси, позднего еврея, мусульманина и христианина.

Для того чтобы написать не справочник по религиям, а проследить связь религии дикарей с религией культурных народов, этих деталей достаточно, чтобы показать общую линию человеческой мысли относительно местных мест обитания ушедших душ. При самом беглом осмотре этих различных локализаций, сколько бы мы ни рассматривали их как унаследованные или передаваемые от народа к народу в сложных движениях теологической истории, становится ясно, что они, во всяком случае, не являются производными от какой-либо одной религии, принятой среди древних или первобытных людей. Они несут явные следы самостоятельной разработки в разнообразных определениях области душ, как на земле среди людей, на земле в какой-то далекой стране, под землей, над или за небом. Подобные идеи встречаются в разных странах, но это сходство в значительной степени объясняется независимым повторением столь очевидных мыслей. Не в меньшей степени независимая фантазия совместима с постоянно повторяющимся в таких представлениях солярным мифом, помещающим страну Смерти в страну Вечера или Ночи, а вход в нее - у ворот Заката. Варварские поэты многих далеких стран, должно быть, заглядывали на Запад, чтобы прочесть там историю Жизни и Смерти и рассказать ее о человеке. Однако если мы более внимательно изучим этапы интеллектуальной истории, к которым относятся эти теории будущего мира, то окажется, что отнесение царства ушедших душ к трем великим регионам - Земле, Аиду, Небу - не было единообразным. Во-первых, учение о земном царстве душ широко и глубоко распространено в дикарской культуре, но сходит на нет на стадии варварства и слабо сохраняется в эпоху Средневековья. Во-вторых, учение о подземном Аиде занимает столь же значительное место в верованиях дикарей и прочно удерживает его в высших религиях, где, однако, на этот подземный мир все меньше и меньше смотрят как на надлежащую обитель мертвых, а скорее как на мрачное место чистилища и ада. Наконец, доктрина о Небесах, расположенных на тверди или в верхних слоях воздуха, кажется, в ранних верованиях дикарей менее распространена, чем две другие, но не уступает ни одной из них в своей энергичной поддержке мыслью современных народов. Эти локальные теории воспринимаются, прежде всего и в основном, в самом абсолютном буквальном смысле, и хотя под влиянием физической науки многое из того, что когда-то было четко выраженной философией, теперь перешло у теологов в образность и метафору, на низких уровнях знаний

новые каноны интерпретации находят мало признания, и даже в современной Европе грубая космология низших рас в немалой степени сохраняет свое место.

Переходя к рассмотрению состояния усопших в их новых домах, мы должны изучить определения будущей жизни, которые преобладают в религиях человечества. В этих доктринах есть много сходства, вызванного распространением устоявшихся верований в новых странах, а также много сходства, выходящего за рамки того, что может быть объяснено такой передачей. Так же как и разнообразие, обусловленное местным колоритом и обстоятельствами, а также разнообразие, не поддающееся объяснению. Основные причины как сходства, так и разнообразия, по-видимому, лежат гораздо глубже, в самом происхождении и внутреннем смысле доктрин. Детали будущей жизни, как у низших рас, так и у высших, не являются разнородной массой произвольных фантазий.

Классифицированные, они естественным образом располагаются вокруг центральных идей, в группах, соответствие которых, по-видимому, указывает на особый ход их развития. Среди картин, которые этот мир сформировал в своих ожиданиях относительно следующего, особенно заметны две большие концепции. Первая заключается в том, что будущая жизнь является как бы отражением этой; в новом мире, возможно, мечтательно прекрасном, возможно, призрачно мрачном, люди сохраняют свои земные формы и свои земные условия, будут иметь вокруг себя земных друзей, владеть земной собственностью, заниматься своими земными занятиями. Другая идея заключается в том, что будущая жизнь - это компенсация за это, где условия жизни людей перераспределяются как следствие, и особенно как награда или наказание, их земной жизни. Первую из этих двух идей мы можем назвать (вместе с капитаном Бертоном) "теорией продолжения", противопоставляя ей вторую - "теорию воздаяния". По отдельности или вместе эти две доктрины являются ключом к предмету, и, сгруппировав типичные примеры под этими двумя заголовками, можно будет систематически исследовать наиболее характерные схемы жизни человека за пределами могилы.

К доктрине непрерывности в особенности относится дикарское представление о стране духов, что она является страной снов, куда души живых так часто отправляются, чтобы навестить души мертвых. Там душа умершего Карена, с душами его топора и секача, строит свой дом и срезает рис; тень алгонкинского охотника охотится на души бобров и лосей, ступая на души своих снегоступов по душам снега; закутанный в меха Камчадал везет свои собачьи сани; Зулус доит своих коров и гонит свой скот в крааль; племена Южной Америки продолжают жить, целые или искалеченные, здоровые или больные, как они покинули этот мир, ведя свою прежнюю жизнь и снова имея своих жен, хотя, как говорят арауканы, у них больше нет детей, ибо они всего лишь души".^[180] Страна душ - это страна снов в ее теневых нереальных картинах, для которых, тем не менее, материальная реальность так наглядно предоставляет модели, и это страна снов также в ее яркой идеализации более трезвых мыслей и чувств бодрствующей жизни.

Было время, когда луг, роща и ручей,

Земля и все обычные виды,

To me did seem

Одетые в небесный свет,

Слава и свежесть сна".

Индеец племени ирокезов мог бы описать райскую землю так, как он видел ее во сне. Тень оджибвы идет по широкой и проторенной тропе, ведущей на запад, пересекает глубокую и быструю воду и, достигнув страны, полной дичи и всего того, что так желанно для индейца, присоединяется к своим сородичам в их длинной хижине".^[181] Так на южном континенте боливийские юракаре отправятся, все до одного, в будущую жизнь, где будет много охоты, а бразильские лесные племена найдут приятный лес, полный деревьев калабаша и дичи, где души умерших будут счастливо жить в компании.^[182] Гренландцы надеялись, что их души - бледные, мягкие, бесплотные формы, которые живые не могут постичь, - будут жить лучше, чем на земле, и никогда не прекратятся. Возможно, она будет на небесах, куда можно попасть по радуге, где души разобьют свои шатры вокруг большого озера, богатого рыбой и птицей, озера, воды которого, переливаясь через небо, вызывают дождь на земле, а если его берега разойдутся, то будет еще один потоп. Но, получая большую и лучшую часть своей жизни из морских глубин, они также были склонны считать, что земля Торнгарсука находится ниже моря или земли, и в нее можно попасть через глубокие отверстия в скалах. Там вечное лето, всегда прекрасное солнце и никакой ночи, хорошая вода и изобилие птиц и рыбы, тюлени и олени, которых можно поймать без труда или найти живыми кипящими в большом котле".^[183] В стране Кимбунда на юго-западе Африки души живут в "Калунге", мире, где день, когда здесь ночь; и, имея много еды и питья, женщин, которые их обслуживают, охоту и танцы для времяпрепровождения, они ведут жизнь, которая кажется исправленным изданием этой.^[184] Если сравнить эти картины будущей жизни с теми, которые выражали чаяния более культурных народов, то, конечно, в них появляются разные детали, но принцип всегда один и тот же - идеализация земных благ. Идеал норсмана набросан несколькими широкими штрихами, показывающими его в Вальхалле, где он и другие воины без числа воинов каждое утро выезжают на равнину Одина и убивают друг друга, пока убитые не будут "выбраны", как в земной битве, и наступает время трапезы, и убитые и убитые поднимаются и едут домой, чтобы пировать на вечном вепре, и пить медовуху и эль с эсирами.^[185] Чтобы понять мышление мусульманина, мы должны прочитать две главы Корана, где пророк описывает правоверных в саду наслаждений, возлежащих на золотых и драгоценных диванах, прислуживаемых вечно юными детьми с чашами, чьи испарения не поднимаются над головами пьющих, живущих среди терновых лотосов и финиковых пальм, нагруженных до земли, пирующих плодами, которые они любят, и мясом самых редких птиц, с часами рядом с ними с прекрасными черными глазами, подобными жемчужинам в раковине, где не слышно ни праздных, ни злых речей, а только слова "Мир, мир".'

У тех, кто боится суда Божьего, будет два сада.

Какое из благ Божьих вы отвергнете?

Украшенные рощами.

Какое из благ Божиих вы отвергнете?

В каждом из них будет два источника.

Какое из благ Божиих вы отринете?

В каждой из них будут расти два вида плодов.

Какое из благ Божиих вы отринете?

Они будут лежать на коврах, покрытых шелком и расшитых золотом; плоды двух садов будут рядом, их легко будет сорвать.

Какие из благ Божьих вы будете отрицать?

Там будут юные девы со скромной внешностью, не испорченные ни людьми, ни джинами.

Какое из благ Божьих вы будете отрицать?

Они подобны жасинтам и кораллам.

Какое из Божьих благ вы будете отрицать?

Что есть воздаяние за добро, если не добро?

Какое из благ Божьих вы будете отрицать?" и т. д.^[186]

С этими описаниями рая, идеализированного под светскую жизнь, интересно сравнить другие, которые несут на себе отпечаток священнической касты, создающей рай по своему образцу. Мы почти видим лица еврейских раввинов, решающих свои вопросы о высших школах на небесной тверди, где рабби Симеон бен Йохай и великий рабби Элиэзер преподают Закон и Талмуд, как они преподавали, когда были здесь, внизу, а мастера и ученики продолжают усталые старые диспуты с перекрестными вопросами и кривыми ответами, которые радовали их души на земле.^[187] Не менее наглядно буддийские небеса отражают умы аскетов, которые их придумали. Как в их мыслях чувственное удовольствие казалось бедным и презренным по сравнению с мистической внутренней радостью, поднимающейся и поднимающейся, пока сознание не исчезает в трансе, так и над своими небесами миллионов лет простого божественного счастья они возвели другие диапазоны небес, где чувственная боль и удовольствие прекращаются, а наслаждение становится интеллектуальным, пока на более высоком уровне не исчезнет даже телесная форма, и после последнего рая "ни-сознания- ни-бессознания" следует Нирвана, как экстаз переходит в обморок.^[188]

Но у доктрины о непрерывности жизни души есть и другая, более мрачная сторона. Существуют представления об обители мертвых, характеризующейся не столько мечтательностью, сколько призрачностью. Царство теней, особенно если это подземная пещера, представлялось обитателям "белого мира", как по-русски называется земля живых, тусклым и меланхоличным местом. В одном из описаний гуронов говорится, что потусторонний мир с его охотой и рыбалкой, с его столь ценными топориками, халатами и ожерельями похож на этот мир, но день и ночь души стонут и сетуют.^[189] Таким образом, область Миктлана, подземная земля Аида, куда вся масса мексиканской нации, и высокие и низкие, ожидала спуститься с естественного смертного ложа, была обителью, ожидаемой с покорностью, но едва ли с радостью. На похоронах оставшихся в живых просили не слишком горевать, напоминали умершему, что он прошел и перенес труды этой жизни, преходящие, как если бы человек грелся на солнце, и просили его не заботиться и не тревожиться о возвращении к своим родным теперь, когда он ушел на веки вечные, ибо его утешением должно быть то, что они тоже закончат свои труды и пойдут туда, куда он ушел раньше".^[190] Среди басутов, где вера в будущую жизнь в Аиде является общей, некоторые представляют себе в этом подземном мире долины, вечно зеленые, и стада безрогого крапчатого скота, принадлежащего мертвым; но, кажется, более распространено мнение, что тени бродят в тихом спокойствии, не испытывая ни радости, ни печали. Морального возмездия там нет.^[191] Аид западноафриканцев не выглядит экстатическим раем, если судить по описанию капитана Бертона: "О старых египтянах говорили, что они живут скорее в Аиде, чем на берегах Нила. Дахомцы заявляют, что этот мир - плантация человека, а следующий - его дом, - дом, который, однако, никто не посещает по собственной воле. Разумеется, они не имеют

никакого будущего состояния наград и наказаний: там король будет королем, а раб - рабом навечно. Ку-то-мен, или Земля мертвецов, другой, но не лучший мир дахоманов, - это страна призраков, умбраэ, которые, подобно духам XIX века в Европе, ведут тихую жизнь, за исключением тех случаев, когда с помощью медиумов их втягивают в гостиные живых". С таким же безнадежным ожиданием соседи дахоманов, йорубы, оценивают грядущую жизнь в своей простой пословице: "Угол в этом мире лучше, чем угол в мире духов".^[192] Финны, боявшиеся призраков умерших как недобрых, вредных существ, представляли их обитающими вместе с телами в могиле или, как считает Кастрен, в более поздней философии, назначали им жилище в подземном Туонеле. Туонела была похожа на верхнюю землю, там светило солнце, там не было недостатка в земле и воде, лесах и полях, почве и лугах, там водились медведи и волки, змеи и щуки, но все это было в страшном, мрачном виде: леса темные и кишат дикими зверями, вода черная, кукурузные поля несут семена змеиных зубов, и там суровый безжалостный старый Туони, его мрачная жена и сын с крючковатыми пальцами с железными остриями следили и стерегли мертвых, чтобы они не сбежали.^[193] Не менее мрачным был классический идеал темного царства внизу, куда тени мертвых должны отправиться, чтобы присоединиться к многим ушедшим прежде (ἐς πλεόνων ἢ κέρθαι; penetrare ad plures; andare tra i più). Римский Оркус владеет бледными душами, хищный Оркус, не щадящий ни добрых, ни злых. Мрачна греческая страна Аид, темное жилище образов ушедших смертных, где тени несут в себе одновременно живые черты и предсмертные раны, скользят, сгущаются, шепчутся и ведут тень жизни. Как дикарь-охотник в призрачной прерии, великий Орион все еще держит свою медную булаву, все еще гоняется над лугами асфodelей за летающими зверями, которых он убил в давние времена в одиноких горах. Как и грубый африканец наших дней, быстроногий Ахилл презирает такую бедную, тонкую, тeneвую жизнь; лучше он будет служить ничтожному человеку на земле, чем станет повелителем всех мертвых.

Воистину, волы и хорошие овцы могут быть взяты в качестве добычи,

Можно купить и треножки, и желтых красавцев коней;

Но из ограды зубов, когда душа отлетела,

Никогда она не возвращается, ни грабежом, ни покупкой".^[194]

Где и что такое Шеол, обиталище древнееврейских мертвецов? В последние годы библейскому критику уже не приходится полагаться на отрывки Ветхого Завета, чтобы понять его концепцию, настолько ясно он связан с семикруглой Иркаллой вавилоно-ассирийской религии, мрачной подземной обителью, откуда нет возврата для человека, хотя богиня Истар действительно прошла через ее семь ворот и вернулась на землю с ее миссией спасения всего живого от уничтожения. В истории религий мало отрывков более поучительных, чем те, в которых пророки Ветхого Завета признают родовую связь своей веры с национальными религиями Вавилоно-Ассирии, объединенными учением о мрачной тюрьме призраков, через ворота которой должны пройти и еврей, и язычник. Шеол (לִּמְשֹׁל לַמֵּת), как следует из его названия, представляет собой пещеру, но это не просто могила на поверхности, а подземный мир ужасающей глубины: "Выше небес, что делаешь ты? глубже Шеола, что знаешь ты? Ассур и вся его компания, Элам и все его множество, могущественное падение необрезанных, лежат там. Великий царь Вавилона должен спуститься вниз.

Шеол из-под земли движется из-за тебя, чтобы встретить тебя в твоём пришествии:

Он воскрешает для тебя могучих мертвецов, всех великих вождей земли;

Он заставляет подняться с престолов своих всех царей народов.

Все они обратятся к тебе и скажут тебе:

Неужели и ты стал слаб, как мы? Неужели ты стал таким же, как мы?

В греческой Септуагинте *Шеол* был *Аидом*, и коптские переводчики использовали для него давно унаследованное египетское название *Аменти*, а Вульгата переводит его как *Infernus*, нижние области. Готский Ульфилас, переводя Аид Нового Завета, мог использовать *Halja* в его старогерманском значении тусклой тенистого дома мертвых под землей; и соответствующее слово *Hell*, если помнить о его более раннем значении, справедливо переводит Шеол и Аид в английской версии Ветхого и Нового Завета, хотя это слово стало вводить в заблуждение необразованные уши, поскольку используется также в значении *Gehenna*, место мучений. Ранние древнееврейские историки и пророки, не имея ни надежды на вечную славу, ни страха перед вечными муками в качестве руководящих мотивов для нынешней жизни человека, почти не излагали прямого учения о будущем состоянии, однако их случайные упоминания оправдывают переводчиков, которые считают Шеол Аидом. Шеол - это особое место, где умершие люди отправляются к своим умершим предкам: "И испустил Исаак дух, и умер, и собрался к народу своему... и похоронили его сыновья его Исав и Иаков". Авраам, хотя и не был похоронен в земле своих праотцев, таким образом "собран к своему народу"; и Иаков не думает о том, что его тело будет положено вместе с телом Иосифа, растерзанного дикими зверями в пустыне, когда говорит: "Я сойду к сыну моему оплаканным в Шеол" ("עִי צִדְדֹּו" в LXX, "èpesèt èàmentì" в коптском, "in infernum" в Вульгате). Рефаим, "тени" мертвых, обитающие в Шеоле, любят, чтобы некромант не тревожил их покой; "И сказал Самуил Саулу: зачем ты тревожишь меня, чтобы поднять меня?" Однако их покой контрастирует в тоне печали с земной жизнью: "Что бы ни нашла рука твоя делать, делай это с силою своею, ибо нет ни работы, ни устройства, ни знания, ни мудрости в Шеоле, куда бы ты ни пошел".^[195] Подобные мысли о жизни в нижних тенях не исчезли, когда в поздние годы существования еврейского народа великое изменение в учении о будущей жизни в такой большой степени затронуло еврейский ум; их прежние мысли о призрачном существовании уступили место доктринам воскресения и воздаяния. Древние идеи сохранились даже в христианской мысли, в таких картинах, как *Limbus Patrum*, Аид, куда спустился Христос, чтобы освободить патриархов.

Теория воздаяния в будущей жизни включает в себя в общем виде веру в различные степени будущего счастья, особенно в различные области потустороннего мира, отведенные людям в соответствии с их жизнью в этом. Эта доктрина воздаяния, как мы уже видели, далеко не универсальна среди человечества, многие расы признают идею духа, пережившего тело, не считая, что судьба этого духа вообще зависит от поведения живого человека. Доктрина воздаяния действительно вряд ли кажется изначальной частью учения о будущей жизни. Напротив, если мы будем считать, что люди в первобытном состоянии культуры пришли к представлению о выжившем духе и что некоторые расы, но далеко не все, впоследствии достигли дальнейшей стадии признания возмездия за поступки, совершенные в теле, то эта теория, насколько я знаю, не будет опровергнута фактами.^[196] Однако даже среди высших дикарей связь между жизнью человека и его счастьем или несчастьем после смерти часто рассматривается как определенная статья теологии, а затем она прослеживается через варварские религии и проникает в самое сердце христианства. Однако основания добра и зла в будущей жизни настолько далеки от единообразия в религиях мира, что могут сильно различаться в рамках того, что считается одним и тем же вероучением. Результат более

определен, чем причина, цель, чем средства. Люди, одинаково ожидающие неземного счастья за могилой, надеются добраться до этой счастливой земли по столь разным дорогам, что жизненный путь, ведущий один народ к вечному блаженству, может показаться другому самым настоящим спуском в яму. Отмечая у диких и варварских народов качества, определяющие будущее счастье, мы можем с некоторой отчетливостью определить их как превосходство, доблесть, социальный ранг, религиозный сан. В целом, однако, в религиях более низкого уровня культуры, если только они не подверглись влиянию контактов с более высокими религиями, судьба человека после смерти вряд ли зависит от судебного вознаграждения или наказания за его моральное поведение при жизни. Такое различие, которое проводится между будущими условиями жизни различных классов душ, чаще всего относится к замечательной промежуточной доктрине, стоящей между более ранней теорией продолжения жизни и более поздней теорией возмездия. Идея о том, что следующая жизнь будет похожа на эту, похоже, развилась в идею о том, что то, что дает процветание и славу здесь, даст их и там, так что земные условия переносят свои контрасты в измененный мир после смерти. Таким образом, состояние человека после смерти будет результатом, а не компенсацией или возмездием за его состояние при жизни. Сравнение доктрин, существовавших на различных этапах культуры, может оправдать предварительные предположения относительно их фактической последовательности в истории, склоняясь к мнению, что через такой промежуточный этап доктрина простого будущего существования была фактически развита в доктрину будущего вознаграждения и наказания, переход, который по глубокому значению для человеческой жизни едва ли имеет себе равных в истории религии.

Влияние земного ранга на будущую жизнь, как на нее смотрят низшие расы, ярко высвечивает эту промежуточную стадию. Простой переход из одной жизни в другую делает вождей и рабов здесь вождями и рабами в будущем, и эта естественная доктрина очень распространена. Но есть случаи, когда земная каста преувеличивается до абсолютного различия в будущей жизни. Воздушный рай Райатеа с его благоухающими вечно цветущими цветами, толпами юношей и девушек, доведенных до совершенства, роскошными пирами и весельем был предназначен для привилегированных орденов Ареои и вождей, которые могли платить жрецам их тяжелые сборы, но вряд ли для простого населения. Эта идея достигла своего апогея на островах Тонга, где души аристократов уходили, чтобы занять свое земное положение на райском острове Болоту, а души плебеев, если они действительно существовали, умирали вместе с плебейскими телами, в которых они обитали.^[197] На острове Ванкувер ахты считали спокойную солнечную изобильную землю Куаутеахта в небе местом отдыха высоких вождей, которые живут в одном большом доме как гости Создателя, а убитые в битве имеют другой дом. Но в остальном все индейцы низкого уровня уходят глубоко под землю, чтобы землю Чай-эр, с ее бедными домами, без лосося и маленьких оленей, и одеялами такими маленькими и тонкими, что когда хоронят мертвых, друзья часто хоронят одеяла вместе с ними, чтобы отправить их в нижний мир вместе с ушедшей душой".^[198] Ожидание королевского достоинства в жизни после смерти, отличного от судьбы простых смертных, хорошо прослеживается у натчезов Луизианы, где королевская семья, ушедшая от солнца, должна была каким-то образом вернуться к солнцу; так и в могущественной империи Перу, где каждый ушедший от солнца инка, чувствуя приближение смерти, объявлял своим собравшимся вассалам, что он призван на небо, чтобы отдохнуть со своим отцом-солнцем.^[199] Но в высших религиях изменение в этом отношении от доктрины продолжения к

доктрине воздаяния удивительно по своей полноте. История о той великой леди, которая подкрепляла свои надежды на будущее счастье заверениями: "Они дважды подумают, прежде чем отказать человеку моего положения", - для современных ушей просто шутка. Однако, как и многие другие современные шутки, это всего лишь архаизм, который на более древней стадии культуры не содержал в себе ничего смешного.

В счастливую страну Великого Духа Торнгарсука, говорит Кранц, приходят только те гренландцы, которые были доблестными работниками, ибо других представлений о добродетели у них нет; те, кто совершил великие дела, добыл много китов и тюленей, перенес много лишений, утонул в море или умер при родах.^[200] Так Шарлевуа говорит об индейцах, живущих южнее, что их право охотиться после смерти в прериях вечной весны заключается в том, что они были хорошими охотниками и воинами здесь. Лескарбот, говоря о вере индейцев Виргинии в то, что после смерти добрые будут в покое, а злые - мучиться, замечает, что их враги - злые, а они сами - добрые, так что, по их мнению, после смерти они чувствуют себя очень спокойно, и главным образом тогда, когда хорошо защищают свою страну и убивают своих врагов".^[201] Так, Жан де Лери говорит о грубых тубинамбас Бразилии, что, по их мнению, души тех, кто жил добродетельно, то есть кто хорошо отомстил и съел многих своих врагов, отправятся за большие горы и будут танцевать в прекрасных садах с душами своих отцов, а души развратных и никчемных, которые не пытались защитить свою страну, отправятся к Айгнану - Злому Духу, на непрерывные мучения.^[202] Более характерным и, вероятно, более истинно местным, чем большинство этих ожиданий, является предсказание карибов, согласно которому храбрецы их народа должны после смерти отправиться на счастливые острова, где растут все хорошие плоды, проводить там время в танцах и пирах и иметь своих врагов араваков в качестве рабов; трусы же, боящиеся идти на войну, должны пойти служить аравакам, обитающим в их пустых и бесплодных землях за горами.^[203]

Судьба воинов, убитых в бою, является предметом двух необычайно контрастных теорий. В другом месте мы уже рассматривали глубокую веру в то, что если тело человека изранено или искалечено, то его душа в таком же состоянии попадет в другой мир. Возможно, именно такая идея о том, что душа может пострадать вместе с телом в результате насильственной смерти, заставляет минтира Малайского полуострова, хотя они и не верят в будущее вознаграждение и наказание, исключать из счастливого рая "Фруктового острова" (Pulo Bua) души тех, кто умирает кровавой смертью, обрекая их жить на "Красной земле" (Tana Mera), пустынном бесплодном месте, откуда они даже должны ходить на счастливый остров за пищей.^[204] В Северной Америке у гуронов упоминается идея о том, что души убитых на войне живут отдельно, и ни они, ни самоубийцы не допускаются в поселения духов своего племени. Здесь можно привести верование, приписываемое некоторым индейцам Калифорнии, хотя и не столько в качестве образца настоящей туземной доктрины, сколько для иллюстрации того заимствования христианских идей, которое так часто портит подобные свидетельства в этнологических целях. Говорят, что Нипарайя, Великий Дух, ненавидит войну и не будет иметь воинов в своем раю, но его противник Вак, запертый за мятеж в большой пещере, забирает к себе убитых в битве.^[205] С другой стороны, мысль о том, что мужество - это добродетель, а битва и кровопролитие - самое благородное стремление героя, которая так ярко проявляется в сознании дикаря, естественным образом приводит к надежде на славу для его души, когда его тело будет убито в бою. Такие ожидания не были чужды Северной Америке, например, индейскому племени, которое говорило о Великом Духе, гуляющем при лунном свете на своем острове в озере Верхнем, куда к нему отправляются убитые воины, чтобы получить удовольствие от погони.^[206] Никарагуанцы объявили, что люди, умершие в их домах, уходят под землю, а убитые на войне отправляются служить богам на востоке, откуда

приходит солнце. Это отчасти соответствует замечательному троекратному противопоставлению будущей жизни у их родственников-ацтеков. Здесь уже упоминались Миктлан, Аид общих мертвецов, и Тлалокан, земной рай, достигаемый некоторыми особыми и острыми путями смерти. Но души воинов, убитых в бою или принесенных в жертву как пленники, и женщин, умерших при родах, переносились на небесные равнины; там герои, проглядывая сквозь дыры в своих пряжках, пробитых стрелами в земной битве, наблюдали восход Солнца и приветствовали его криками и звоном оружия, а в полдень матери встречали его с музыкой и танцами, чтобы проводить на западный путь.^[207] Таким образом, для старого норсмана умереть "соломенной смертью" от болезни или старости означало спуститься в мрачный дом богини смерти Хелы; если судьба воина на поле боя была ему отказана, и смерть приходила, чтобы забрать его с мирного ложа, то, по крайней мере, он мог получить царапину от копья, знак Одина, и, таким образом, с запятнанной кровью душой отправиться в славную Вальхаллу. Конечно, если когда-либо, говорит современный писатель, Царство Небесное подвергалось насилию, и жестокие брали его силой.^[208] Далее мы следуем за этой идеей к полям сражений священной войны, где солдат зарабатывал своей кровью неувядаемый венец мученичества, а христианин и мусульманин побуждались к взаимному натиску и поддерживались в агонии видением рая, открывающегося для приема убийцы неверного.

Подобные представления о будущем счастье или несчастье души, бытующие среди низших рас, не кажутся, если отбросить некоторые исключительные моменты, мыслями, заимствованными или деградировавшими из доктрин культурных народов. Они скорее принадлежат тому интеллектуальному слою, в котором находятся. А раз так, то мы не должны ни игнорировать, ни преувеличивать их значение в низшей этике. "Хорошие - хорошие воины и охотники", - сказал вождь племени пауни; на что автор, упоминающий эту поговорку, заметил, что это было бы и мнением волка, если бы он мог его выразить.^[209] Тем не менее, если опыт привел общества дикарей к тому, что определенные качества, такие как мужество, мастерство и промышленность, стали считаться добродетелями, то многие моралисты скажут, что такая теория не только этична, но и лежит в самом основании этики. А если эти дикарские общества еще и приходят к выводу, что такие добродетели получают свою награду в другом мире, как и в этом, то их теории будущего счастья и несчастья, предназначенные для тех, кого они называют хорошими и плохими людьми, могут рассматриваться в этом смысле как принадлежащие к морали, хотя и не находящиеся на высокой стадии развития. Но многие или большинство писателей, когда они упоминают о морали, исходят из более узкого ее определения. Это следует иметь в виду, чтобы понять, что подразумевается под высказываниями нескольких высококвалифицированных этнологов, которые в большей или меньшей степени отрицают моральный характер будущего возмездия, как оно понимается в религии дикарей. Мистер Эллис, описывая жителей острова Общества, по крайней мере, дает четкое определение. Когда он пытался выяснить, связывают ли они состояние человека в будущем состоянии с его нравом и поведением в этом, он так и не смог узнать, что они ожидают в мире духов какой-либо разницы в обращении с добрым, щедрым, мирным человеком и с жестоким, скупым, ссорящимся.^[210] Это замечание, как мне кажется, относится к религии дикарей в полной мере. Доктор Бринтон, комментируя религии коренных жителей Америки, проводит свою линию в несколько ином месте. Нигде, говорит он, не было четко сформулированной доктрины о том, что моральные пороки осуждаются и наказываются в следующем мире. Не существует контраста между местом мучений и царством радости; в худшем случае лжеца, труса или скупца ожидает лишь негативное наказание.^[211] Профессор Дж. Мюллер в своей книге "Американские религии" еще более резко отрицает какой-либо "этический смысл" в контрастах будущей жизни дикарей и рассматривает то, что он хорошо называет "светлой

стороной" и "теневой стороной", не как воздаяние за земные добродетели и пороки, а скорее как продолжение земных условий в новом существовании.^[212]

Мысль о том, что попадание в счастливый мир зависит от исполнения религиозных обрядов и подношений, кажется, едва ли известна самым низким дикарям. Однако стоит обратить внимание на некоторые утверждения, которые, кажется, отмечают ее появление на уровне высокой дикости или низкого варварства. Так, на Островах Общества, хотя судьба духа человека в область ночи или элизиума не зависит от морального облика, мы слышим о пренебрежении обрядами и подношениями как о наказании за неудовольствие божеств.^[213] Во Флориде верования солнцепоклонников из Ачалаке описывались так: те, кто жил хорошо, служил Солнцу и делал много подарков бедным в его честь, будут счастливы после смерти и превратятся в звезды, тогда как злые будут влачить жалкое и нищенское существование среди горных обрывов, где свирепые дикие звери устраивают свои норы.^[214] Согласно Босману, души гвинейских негров, достигающие реки смерти, должны ответить божественному судье, как они жили; если они религиозно соблюдали священные дни, посвященные своему богу, воздерживались от всех запрещенных блюд и нерушимо соблюдали свои обеты, их переправляют в рай; если же они грешили против этих законов, их погружают в реку и там топят навеки.^[215] Подобные заявления у народов, находящихся на этих стадиях культуры, встречаются нечасто, и, возможно, они не слишком достоверны как свидетельства изначальной туземной доктрины. Именно в сложных религиозных системах более организованных народов, в современном брахманизме и буддизме, а также в деградировавших формах христианства особое приспособление доктрины воздаяния к целям жречества и церемониала стало общим местом миссионерских отчетов.

Не стоит слишком позитивно высказываться по такому сложному и сомнительному вопросу, как история веры в будущее возмездие. Прежде всего, необходима тщательная критика доказательств. Например, нам придется иметь дело с несколькими заявлениями, зафиксированными среди низших рас, в которых прямо говорится о награде или наказании людей после смерти в зависимости от того, хорошими или плохими они были при жизни. Здесь в первую очередь необходимо прояснить, по возможности, вопрос о том, могла ли доктрина воздаяния быть заимствована из какой-либо более культурной соседней религии, как это часто бывает в деталях. Примеры прямого заимствования иноземных догм по этому вопросу нередки в мире. Когда среди даяков Борнео говорят, что умерший человек превращается в дух и живет в джунглях, или преследует место погребения или сожжения, или когда на какую-то далекую горную вершину указывают как на обитель духов ушедших друзей, вряд ли стоит сомневаться оригинальности идей, столь характерных для дикарей. Но одно из этих даякских племен, сжигая мертвых, говорит, что "когда дым от погребальной кучи хорошего человека поднимается, душа возносится с ним на небо, а дым от кучи плохого человека опускается, и его душа вместе с ним опускается на землю, а через нее в нижние области"^[216] Не пришла ли эта исключительная идея в голову даяков в результате контакта с индуизмом? В Ориссе, опять же, душам кхондов приходится перепрыгивать через черную бездонную реку, чтобы встать на скользкую скалу, где Динга Пенну, судья мертвых, сидит и ведет свой реестр повседневной жизни и поступков всех людей, отправляя добродетельные души к блаженным духам, задерживая порочных и отправляя их понести наказание в новых рождениях на земле.^[217] Здесь поразительный миф о прыгающей скале совершенно дикарский, но идеи суда, морального возмездия и переселения, возможно, пришли от индусов равнин, как и сопутствующее представление о письменной книге, несомненно, тоже. Доктор Мейсон, несомненно, прав, принимая за исконную доктрину каренов их представление о подземном мире, где призраки умерших живут, как и здесь, в то время как идею Та-ма, судьи мертвых (индуистского Ямы), который распределяет их судьбу в

соответствии с их жизнью, отправляя тех, кто совершил достойные поступки, на небеса, тех, кто совершил зло, в ад, и удерживая в Аиде ни хороших, ни плохих, он относит к индуистскому влиянию.^[218] То, как теория морального возмездия может быть наложена на более примитивные доктрины будущей жизни, замечательно прослеживается в туранской религии. У саамов Ябме-Аймо, подземный "дом мертвых" под землей, где ушедшие имеют свой скот и ведут хозяйство, как саамы наверху, хотя они богаче, мудрее и сильнее, а также Сайво-Аймо, еще более счастливый "дом богов", являются концепциями, полностью соответствующими духу низшей культуры. Но в одном из рассказов подземная обитель становится местом перехода, где мертвые остаются на некоторое время, а затем с обновленными телами возносятся к богу-небу или, если провинились, сбрасываются в бездну. Кастрен, очевидно, прав, отвергая эту доктрину как не родную, а обусловленную католическим влиянием. Так, в конце 16-й руны финской Калевалы, повествующей о посещении Вайнамоинойем мрачной страны мертвых, в уста героя вкладывается вторая речь, предупреждающая детей человеческих не причинять вреда невинным, ибо печальная расплата - в жилище Туони: там ложе злодеев, с раскаленными камнями внизу и змеиным пологом наверху. Но тот же критик осуждает эту моральную "метку" как позднейшее дополнение к подлинной языческой картине Маналы, подземного мира мертвых.^[219] Христианство также не гнушалось заимствовать детали из религий, которые оно упразднило. Рассказ о средневековом посещении потустороннего мира был бы неполным без описания ужасного Моста Смерти; кора Ахерона и Харона была возвращена на свои места в Тартаре провидцем и поэтом; стенания грешных душ можно было услышать, когда их раскаляли в кузницах Вулкана; а взвешивание добрых и злых душ, как мы видим, изображено на каждой египетской мумии, теперь перешло в руки св. Павла и дьявола.^[220]

Вышеизложенные соображения были должным образом взвешены, осталось привлечь внимание к последней проблеме, на каком этапе религиозной истории могла возникнуть полноценная теологическая доктрина о судебном возмездии и моральной компенсации в будущей жизни. Трудно, однако, определить, где происходит это развитие даже на варварской стадии культуры. Так, среди варварских народов Западной Африки появляются такие верования, как у нуффи, что преступники, избежавшие наказания здесь, получают его на том свете; разделение подземного мира йоруба на верхний и нижний для праведных и злых; доктрина кру, что только хорошие люди воссоединятся со своими предками на небесах; доктрина оджи, что только хорошие люди будут жить после смерти в небесном доме или городе божества, которое они называют "Вышним".^[(221)] Насколько все это можно считать родным замыслом, а насколько - следствием веков общения христиан и мусульман, к которым, во всяком случае, мало кто побрезгует отнести последний случай?

На более низких ступенях цивилизации некоторые из наиболее примечательных доктрин этого класса зафиксированы в Северной Америке. Так, они появляются в связи с представлением о реке или заливе, который должна пересечь уходящая душа на пути в страну мертвых, - одной из самых примечательных черт мировой мифологии. По своему происхождению это природный миф, связанный, вероятно, с переходом Солнца через море в Аид, и во многих его версиях он предстает как простой эпизод путешествия души без какого-либо морального смысла, придаваемого ему. Бребеф, тот самый ранний миссионер-иезуит, который прямо говорит о гуронах, что в их будущей жизни нет разницы между судьбой добродетельных и порочных людей, упоминает среди них ствол дерева, через который перекинут мост через реку смерти; здесь мертвые должны перейти, собака, которая охраняет его, нападает на некоторые души, и они падают. Однако в других версиях в этот миф вкладывается моральный смысл, и переход через небесную пропасть становится испытанием, отделяющим добро от зла. В качестве примера можно привести рассказ

Кэтлина о душах чокто, путешествующих далеко на запад, для которых длинная скользкая сосна без коры, тянущаяся с холма на холм, служит мостом через глубокую и страшную реку; добрые благополучно попадают в прекрасный индейский рай, злые падают в пучину вод и отправляются в темную голодную убогую землю, где им отныне предстоит обитать.^[222] Это и многие другие подобные верования, существующие в религиях мира и не нуждающиеся в подробном описании, лучше всего объяснить как первоначально природные мифы, впоследствии адаптированные к религиозным целям. Иное представление было зафиксировано еще в 1623 году капитаном Джоном Смитом среди массачусетцев, чье имя до сих пор носит район Новой Англии, который они когда-то населяли: Говорят, что сначала не было никакого короля, кроме Кихтана, который обитает далеко на западе над небесами, куда уходят все хорошие люди, когда умирают, и имеют там изобилие всех вещей. Плохие люди тоже идут туда и стучатся в дверь, но он велит им идти и скитаться в бесконечной нужде и несчастье, потому что они не могут там оставаться.^[223] Наконец, индейцы салиш из Орегона говорят, что хорошие люди уходят в счастливое место охоты с бесконечной дичью, а плохие уходят туда, где вечный снег, голод и жажда, и их манит вид дичи, которую они не могут убить, и воды, которую они не могут пить.^[224] Если теперь, рассматривая эти записи, отбросить сомнения, которые их одолевают, и принять рассказы о различных судьбах, назначенных добрым и злым, как относящиеся к подлинной религии коренных американцев, и если, кроме того, считать, что добро и зло, за которые люди должны быть вознаграждены и наказаны, являются моральными качествами, пусть и неразвитыми в определении, это будет равносильно признанию того, что доктрина морального возмездия, во всяком случае, находится в диапазоне теологии дикарей. Такая точка зрения, однако, ни в коем случае не опровергает выдвинутое здесь мнение об историческом развитии этой доктрины, а лишь доказывает, на каком раннем этапе оно могло начаться. Общая масса доказательств по-прежнему свидетельствует о том, что дикарская доктрина будущего состояния, изначально не предполагавшая морального возмездия, или пришла к нему через переходные и рудиментарные стадии.

В сильном контрасте со схемами будущего существования дикарей мне остается лишь указать читателю на важные моменты в доктрине четкого и несомненного морального возмездия, которой придерживаются религии более высокой культуры. Внутренние мистические доктрины Древнего Египта, возможно, никогда не будут извлечены сейчас из изображений и иероглифических формул "Книги мертвых". Но этнограф может убедиться в двух важных моментах, касающихся места, которое египетские представления о будущей жизни занимают в истории религии. С одной стороны, уход души и возвращение к трупам, помещение образа в гробницу, подношение мяса и питья, страшное путешествие в края усопших, возобновление жизни, подобной земной, с домами и полями для возделывания - все это представления, которые связывают египетскую религию с религиями более грубых рас человечества. Но, с другой стороны, смешанный этический и церемониальный стандарт, по которому должны судить умерших, адаптирует эти примитивные и даже дикарские мысли к более высокому социальному развитию, как это можно показать на примере фрагментов того замечательного "отрицательного признания", которое умершие должны сделать перед Осирисом и сорока двумя судьями в Аменти. О владыки истины! Дайте мне познать вас!... Сотрите мои недостатки. Я не творил втайне зла против человечества. Я не говорил неправды в суде Истины.... Я не совершал никаких злодеяний. Я не заставлял трудящегося человека делать больше, чем он должен делать ежедневно..... Я не клеветал на раба перед его господином.... Я не убивал.... Я не обманывал людей. Я не изменял меры страны. Я не оскорблял изображения богов. Я не брал обрывки повязок мертвых. Я не прелюбодействовал. Я не отнимал молока от уст грудных детей. Я не охотился на диких животных на пастбищах. Я не ловил в сети священных птиц..... Я чист! Я чист! Я чист!"^[225]

Ведические гимны, опять же, рассказывают о бесконечном счастье для хороших людей на небесах с богами, а также говорят о глубокой яме, куда будут брошены лжецы, беззаконники, те, кто не приносит жертв.^[226] Противоборствующие теории продолжения и воздаяния поучительно сосуществуют в классической Греции и Риме. То, что кажется более древней верой, сохраняет свои позиции в царстве Аида; эта тусклая область бесплотных, похожих на дым призраков остается домом для неразличимой толпы в *μέσος βίος*, "средней жизни". В то же время судейское кресло Миноса и Радаманта, радости Элизиума для праведных и добрых, огненный Тартар, отзывающийся воплями нечестивцев, представляют собой более новую доктрину морального возмездия. Идея чистилищных страданий, которая, кажется, едва ли проникла в сознание низших рас, с огромной силой развивается в великих арийских религиях Азии. В брахманизме и буддизме отработка добрых и злых поступков в их необходимых следствиях - счастье и несчастье - является ключом к философии жизни, будь то последовательные перевоплощения в животных, людей или демонов на земле, или в роскошных небесных дворцах из золота и драгоценностей, или в мучительных адах, где восточная фантазия буйствует в отвратительных пыточных котлах с кипящим маслом и жидким огнем; черные подземелья и реки грязи; гадюки, стервятники и людоеды; шипы, копы, раскаленные щипцы и огненные плети. Для современного индуса, правда, церемониальная мораль, кажется, берет верх, и вопрос о счастье или несчастье после смерти зависит скорее от омовений и постов, от жертвоприношений и даров брахманам, чем от чистоты и благотворности жизни. Буддизм в Юго-Восточной Азии, печально выродившийся из своего некогда высокого сословия, склонен сводить доктрину заслуг и недостатков к счетам должников и кредиторов, ведущимся изо дня в день в хороших и плохих отметках; Подавать столько чая в жаркую погоду считается за 1 заслугу, и прекращение ругани своих женщин в течение месяца тоже считается за 1 заслугу, но это может быть уравновешено проступком, когда они позволяют себе держать миски и тарелки грязными в течение дня, что считается за 1 проступок; и кажется, что дать дрова для двух гробов, что считается за 30 марок каждый, и похоронить четыре кости, по 10 марок за штуку, будет просто уравновешено убийством ребенка, что считается за 100 проступков.^[227] Нет нужды говорить, что об этих двух великих религиях Азии следует судить скорее по их записям давно минувших веков, чем по затянувшемуся вырождению их современной действительности.

В "Хорда-Авесте", документе древнеперсидской религии, судьба добрых и злых душ после смерти изображена в диалоге между Заратустрой (Зороастром), Ахура-Маздой и Анра-Майнью (Ормуздом и Ахриманом). Заратустра спрашивает: "Ахура-Мазда, Небесный, Святейший, Создатель телесного мира, Чистый! Когда умирает чистый человек, где пребывает его душа в течение этой ночи? Тогда Ахура-Мазда отвечает: "Возле его головы она садится, читает Гатху Уставайти, молясь о счастье для себя: "Счастье тому, кто способствует счастью каждого. Пусть Ахура-Мазда творит, правя по своему желанию". В эту ночь душа видит столько радости, сколько есть во всем живом мире; и так вторую и третью ночь. Когда же наступление третьей ночи превращается в свет, душа чистого человека идет вперед, вспоминая себя в благоухании растений. Навстречу ему дует ветер из полуденных областей, сладко пахнувший, более сладко пахнувший, чем другие ветры, и душа чистого человека принимает его: "Откуда дует этот ветер, самый сладкий из тех, что я когда-либо ощущал носом? Затем навстречу ему выходит его собственный закон (его правило жизни) в образе девы, прекрасной, сияющей, с блестящими руками, мощной, хорошо сложенной, стройной, крупногрудой, с достойным похвалы телом, благородной, с блестящим лицом, лет пятнадцати, прекрасной в своем росте, как самые прекрасные создания. Тогда к ней обращается душа чистого человека, спрашивая: "Что ты за дева, которую я видел здесь, как прекраснейшую из дев по телу? Она отвечает: "Я, о юноша, твои добрые мысли, слова и

дела, твой добрый закон, собственный закон твоего собственного тела. Ты сделал приятное для меня еще приятнее, справедливое - еще справедливее, желанное - еще желаннее, сидящее на высоком месте - сидящим на еще более высоком месте". Тогда душа чистого человека делает первый шаг и попадает в первый рай, второй и третий - во второй и третий, четвертый - в Вечные огни. К душе обращается чистый, умерший ранее, и спрашивает ее: "Как ты, о чистый умерший, отошел от плотских жилищ, от телесного мира - к невидимому, от тленного мира - к нетленному. Давно ли это случилось с тобой?" Тогда говорит Ахура-Мазда: "Не спрашивай того, кого ты просишь, ибо он вступил на страшный путь трепета, разделения тела и души. Принеси ему пищу сытую, жирную, которая есть пища для юноши, думающего, говорящего и делающего добро, преданного доброму закону после смерти, которая есть пища для женщины, особенно хорошо думающей, говорящей, делающей добро, следующей, послушной, чистой после смерти." И вот Заратустра спрашивает, когда умирает нечестивец, где обитает его душа? Ему рассказывают, как, бегая около головы, она произносит молитву, Ке таіт: "Какую землю я буду славить, куда пойду молиться, о Ахура-Мазда? В эту ночь он видит столько же нерадостного, сколько во всем живом мире; и так вторую и третью ночь, и на рассвете он отправляется в нечистое место, вспоминая себя от зловония. С севера на мертвого налетает дурно пахнущий ветер, а с ним - уродливая ненавистная дева, которая есть его собственные злые дела, и душа делает четвертый шаг в безначальную тьму, и злая душа спрашивает, как долго - горе тебе!-И насмешливый Анра-Майнью, отвечая словами, подобными словам Ахура-Мазды, обращенным к добрым людям, велит принести еду - яд, смешанный с ядом, для тех, кто думает, говорит и делает зло, и следует нечестивому закону. Парси нашего времени, следуя в неясной традиции древней зороастрийской вере, прежде чем молиться о прощении за все, что он должен был думать, и говорить, и делать, и не сделал, за все, что он не должен был думать, и говорить, и делать, и сделал, исповедует таким образом свою веру в будущую жизнь:- "Я совершенно не сомневаюсь в существовании доброй мазадайской веры, в наступлении воскресения и последующего тела, в переходе через мост Чинват, в неизменном воздаянии за добрые дела и их награде, и за дурные дела и их наказании."^[228]

В иудейском богословии доктрина будущего воздаяния появляется после вавилонского плена, но не в двусмысленных выражениях, а как ярко выраженное и глубоко прочувствованное религиозное убеждение, которое с тех пор сохранилось среди сынов Израиля. Вскоре после этого она получила санкцию христианства.

Широкий обзор доктрины будущей жизни у различных народов мира сразу же показывает, насколько сложна и важна систематическая теория ее развития. Если рассматривать этнографически, то общие отношения низшей культуры к высшей в отношении веры в будущее существование можно определить следующим образом: если мы проведем линию, разделяющую цивилизацию на стыке дикости и варварства - примерно там, где кончаются карибы и новозеландцы и начинаются ацтеки или татары, - мы сможем ясно увидеть различия в распространенной доктрине по обе стороны. На стороне дикарей сильна теория о витающих призраках, часто рассматривается возможность перерождения в человеческих или животных телах, но прежде всего преобладает ожидание новой жизни, которая чаще всего в каком-то далеком земном регионе, реже - в подземном мире или на небе. С культурной стороны теория о парящих призраках продолжает существовать, но имеет тенденцию переходить из области философии в область фольклора, теория повторного рождения развивается в большие философские системы, но в конце концов угасает под

воздействием научной биологии, в то время как доктрина новой жизни после смерти сохраняет свое место с огромной силой в человеческом разуме, хотя мертвые были вытеснены географией из любого земного района, а рай и ад все больше и больше спиритуализируются из определенной локальности в смутные выражения будущего счастья и несчастья. Опять же, у дикарей доминирующей идеей является продолжение души в новом существовании, подобном нынешней жизни или идеализированном и преувеличенном по ее образцу; в то время как у культурных людей преобладает доктрина суда и морального возмездия, хотя и не абсолютного. Каков же был исторический ход теологических воззрений, породивший на разных этапах культуры эти контрастные фазы доктрины?

В некоторых отношениях теории, выводящие дикарей из более цивилизованных идей, вполне оправданы. В некоторых случаях рассматривать конкретную дикарскую доктрину будущего состояния как фрагментарный, или измененный, или испорченный результат религии высших рас, кажется, так же легко, как и обратить этот взгляд вспять, приняв дикость за отправную точку. Каждый может предположить, что доктрина переселения американских дикарей и африканских варваров могла произойти от сложных систем метемпсихоза, созданных философскими народами, такими как индусы; что североамериканская и южноафриканская доктрина продолжения существования в подземном мире может быть заимствована из аналогичных верований, существовавших у рас на уровне древних греков; Что когда грубые племена в Старом или Новом Свете приписывают мертвым счастливую жизнь для одних и несчастную для других, эта идея могла быть унаследована или перенята у культурных народов, придерживающихся более сильной и систематической доктрины воздаяния. В таких случаях аргумент в значительной степени один и тот же, независимо от того, считать ли низшую расу выродившимися потомками высшей нации, или выдвинуть более простое предположение, что они переняли идеи какого-то более культурного народа. Этим взглядам следует уделить самое пристальное внимание, поскольку вырожденные и заимствованные верования составляют немалую часть мнений нецивилизованных рас. Однако этот вид объяснения больше приспособлен к особым случаям, чем к общим условиям; он скорее подходит для фрагментарной обработки, чем для всестороннего изучения религий человечества. При масштабной разработке оно попыталось бы объяснить доктрины дикарей как лоскутное одеяло из фрагментов различных религий высоких наций, перенесенных непростыми способами из их далеких домов и установленных в отдаленных регионах Земли. Можно с уверенностью сказать, что ни одна гипотеза не может объяснить разнообразие доктрин, бытующих среди низших племен, без признания того, что религиозные идеи в немалой степени развивались и изменялись в тех районах, где они бытуют.

Теперь эта теория развития, в ее полном объеме, в сочетании с сопутствующей теорией вырождения и усыновления, кажется, лучше всего отвечает общим фактам дела. Гипотеза, которая находит происхождение доктрины будущей жизни в примитивном анимизме низших рас, а затем прослеживает ее по ходу развития религиозной мысли, в разнообразных разработках, приспособленных к точным знаниям и составляющих часть более высоких верований, вполне может быть поддержана как находящаяся в разумном соответствии с доказательствами. Такая теория, как было достаточно показано в предыдущих главах, дает удовлетворительное объяснение появлению среди культурных религий суеверий, низких с интеллектуальной точки зрения, таких как подношения мертвым и другие. Эти суеверия, которые теория развития рассматривает как естественные пережитки низшей стадии образования, сохранившиеся на более высокой, ни в коем случае не могут быть так легко объяснены теорией дегенерации. Есть и более специальные аргументы в пользу приоритета дикарей перед цивилизованными фазами доктрины будущей жизни. Если дикари и

почерпнули свои представления об ином существовании из религиозных систем культурных народов, то вряд ли эти системы были такими, которые признают доминирующие доктрины рая и ада. Ведь что касается местоположения будущего мира, то дикари особенно предпочитают точку зрения, мало представленную в цивилизованных верованиях, а именно, что грядущая жизнь находится в какой-то далекой земной стране. Более того, вера в огненную бездну или Геенну, которая так сильно возбуждает и так прочно удерживает воображение самых невежественных людей, была бы особенно приспособлена к уму дикарей, если бы она дошла до них по традиции от предков. Однако на самом деле низшие расы так редко признают такую идею, что даже те немногие случаи, когда она встречается, вызывают подозрение в том, что она не является чисто местной. Утверждение о том, что дикарские доктрины происходят от более цивилизованных, предполагает невероятное предположение, что племена, способные хранить традиции о рае, небесах или Аиде, должны были, тем не менее, забыть или отбросить традицию об аде. Еще более важным является контраст между теорией продолжения и теорией возмездия будущего существования в тех областях культуры, где они соответственно преобладают. С одной стороны, теория продолжения жизни, с ее идеями о призрачной жизни, прямо подтверждается свидетельствами органов чувств в снах и видениях мертвых, и может быть заявлена как часть "естественной религии", правильно названной так, низших рас. С другой стороны, теория возмездия - это догма, которую эти свидетельства явлений вряд ли могли бы поставить на ноги, хотя и могли бы впоследствии ее поддержать. На протяжении всего настоящего исследования анимистической религии постоянно обращается внимание на то, что доктрины, которые в низшей культуре являются философскими, в высшей имеют тенденцию становиться этическими; то, что у дикарей является наукой о природе, у цивилизованных народов превращается в двигатель морали. Здесь кроется различие глубочайшего значения между двумя великими теориями существования души после телесной смерти. Согласно теории развития культуры, дикарская, неэтичная доктрина продолжения жизни была бы принята за более примитивную, которую в высшей цивилизации сменила бы этическая доктрина воздаяния. Теперь эта теория хода религии в далеком и туманном прошлом согласуется с опытом ее реальной истории, насколько она нам известна. Сравниваем ли мы раннего грека с поздним греком, раннего еврея с поздним евреем, более грубые расы мира в их более древнем состоянии с теми же расами под влиянием трех миссионерских религий - буддизма, магометанства, христианства - свидетельство истории подтверждает аналогичный переход к этическим догмам.

В заключение, хотя теологические споры о фактической обоснованности доктрин, касающихся будущей жизни, не могут быть здесь уместны, было бы хорошо не пройти мимо без дальнейших замечаний одного большого практического вопроса, который вполне относится к области этнографии. Как на различных этапах развития культуры на характер и поведение живущих влияла мысль о будущей жизни? Если мы возьмем за точку отсчета верования дикарей, то окажется, что они относятся скорее к умозрительной философии, чем к практическим правилам жизни. Низшие расы придерживаются мнений о будущем состоянии потому, что считают их истинными, но неудивительно, что люди, которые так мало думают о непредвиденных обстоятельствах трех дней, должны получать мало практического импульса от смутных предчувствий жизни за могилой. Если не принимать во внимание возможные расы, лишённые всякой мысли о будущем существовании, то, несомненно, существовала и существует огромная масса людей, на жизнь которых едва ли влияют такие ожидания другой жизни, которые они питают. Доктрина продолжения жизни, превращающая смерть в простое путешествие в новую страну, не оказывает прямого воздействия на поведение людей, хотя косвенно она действительно оказывает огромное и пагубное влияние на общество, приводя к убийству жен и рабов и уничтожению имущества,

для использования мертвыми в следующем мире. Если этот грядущий мир считается более счастливым, то ожидание его заставляет людей охотнее рисковать жизнью в бою, способствует привычке отправлять больных и престарелых в лучшую жизнь и поощряет самоубийство, когда жизнь здесь очень ненавистна. Когда на полпути между продолжением и воздаянием достигается идея, что мужские добродетели, которые дают звание, богатство и почет здесь, приведут в будущем к еще более яркой славе, тогда эта вера должна придать новую силу земным мотивам, которые делают смелых воинов и могущественных вождей. Но у людей, которые ожидают, что после смерти станут призраками или отправятся в мрачную страну теней, такие ожидания усиливают естественный ужас и ненависть к распаду. Они склоняются к тому состоянию духа, которое часто встречается у современных африканцев, думающих о смерти так: он больше не будет пить ром, не будет носить красивую одежду, не будет иметь жен. Негр наших дней в полной мере ощутил бы смысл тех строк в начале "Илиады", где говорится о том, что "души" героев низвергнуты в Аид, а "сами" оставлены на съедение псам и жар-птицам.

Поднимаясь на уровень высших рас, мы замечаем, что мысль о будущем существовании занимает все большее место в религиозных убеждениях, ожидание суда после смерти становится все более интенсивным и превращается, как это едва ли кажется дикарю, в реальный мотив жизни. Однако эти изменения не следует оценивать как происходящие во всем мире в прямой пропорции с развитием культуры. Доктрина будущей жизни вряд ли укоренилась глубже и прочнее на высших, чем на средних ступенях цивилизации. На языке Древнего Египта именно умершие категорически называются "живыми", поскольку их жизнь вечна, будь то в мире усопших или ближе к дому, в гробнице, "вечном жилище". Мусульмане говорят, что люди спят в жизни и просыпаются в смерти; индусы сравнивают тело, которое покинула душа, с кроватью, с которой она встает утром. История о древнем Гете, который плакал при рождении и смеялся на похоронах, воплощает идею о связи этой жизни с последующей, которая снова и снова всплывает на поверхность в истории религии. Возможно, нигде она не затрагивается с такой легкостью, как в сказке "Арабских ночей", где Абдалла Морской возмущенно разрывает свою дружбу с Абдаллой Сухопутным, услышав, что жители суши не пируют и не поют, когда кто-то из них умирает, как жители моря, а скорбят, плачут и рвут свои одежды. Такие мысли приводят к нездоровому аскетизму, который достигает кульминации в жизни буддийского святого: он с отвращением ест пищу из чаши для подаяний, которую носит с собой так, словно в ней находится лекарство, кутается в погребальные одежды с кладбища, или надевая свой изуродованный халат, словно повязку на больное место, чей взгляд устремлен к смерти для избавления от страданий жизни, чья самая мечтательная надежда состоит в том, что после немыслимой череды последовательных существований он сможет найти в полном растворении и небытии прибежище даже на небесах.

Вера в будущее возмездие действительно была мощным двигателем в формировании жизни народов. Могущественная как для добра, так и для зла, она стала служительницей всех дел во многих верованиях. Священнослужители бессовестно использовали его в своих профессиональных целях, чтобы добиться богатства и власти для своей касты, остановить интеллектуальный и социальный прогресс за пределами освященных ими систем. На берегах реки смерти испокон веков стояла группа священников, чтобы преградить путь всем бедным душам, которые не могут удовлетворить их требования к церемониям, формулам и сборам. Это темная сторона картины. С другой стороны, когда мы изучаем моральные нормы высших наций и видим, как надежды и страхи грядущей жизни приводили в исполнение их учения, становится ясно, что в самых разных религиях доктрина будущего суда способствовала добру и препятствовала злу, в соответствии с меняющимися правилами, по

которым люди отделяли добро от зла. Философские школы, которые с классических времен отвергали веру в будущее существование, похоже, вернулись по новой дороге к той самой отправной точке, которую, возможно, самые грубые расы людей никогда не покидали. По крайней мере, это кажется верным в отношении доктрины будущего возмездия, которая в равной степени отсутствует в верованиях классов людей, находящихся на двух крайних ступенях культуры. Насколько моральный стандарт жизни мог быть скорректирован у высших рас с учетом жизни в будущем, - проблема, которую трудно решить, так как неверующие в эту вторую жизнь в значительной степени разделяют этические принципы, которые в большей или меньшей степени сформировались под ее влиянием. Людей, живущих для одного мира или для двух, объединяют высокие мотивы добродетели; благородное самоуважение, побуждающее их к той жизни, которую они считают достойной; любовь к добру ради него самого и ради его непосредственных результатов; и, помимо этого, желание творить добро, которое переживет того, кто его творит, и который, правда, не будет в стране живых, чтобы увидеть свою работу, но который все же может скинуть свои ожидания в некоторую меру нынешнего удовлетворения. Однако тот, кто верит, что нить его жизни будет оборвана роковыми ножницами раз и навсегда, прекрасно понимает, что ему нужны цель и радость в жизни, которые принадлежат тому, кто смотрит на жизнь грядущую. Лишь немногие испытывают истинное удовлетворение, ожидая, что исчезнут из сознательного существования, чтобы впредь, подобно великому Будде, существовать только в своих произведениях. Остаться воплощенным в памяти друзей - это уже кое-что. Несколько великих духов могут наслаждаться почитанием будущих эпох в течение тысячи лет или около того "субъективного бессмертия"; хотя что касается человечества в целом, личные интересы человека едва ли простираются дальше тех, кто жил в его время, а его собственная память едва ли переживет третье и четвертое поколение. Но помимо этих светских мотивов, вера в бессмертие оказывает мощное влияние на всю жизнь и достигает кульминации в последний час, когда, отбросив все свидетельства чувств, скорбящие улыбаются сквозь слезы и говорят, что это не смерть, а жизнь.

ГЛАВА XIV. АНИМИЗМ (продолжение).

Анимизм, расширяясь от учения о душах до более широкого учения о духах, становится полной философией естественной религии - определение духов сходно с определением душ и, по-видимому, создано по его образцу - переходная стадия: классы душ, переходящих в добрых и злых Демоны-Маны-Поклонение-Доктрина воплощения духов в человеческих, животных, растительных и инертных телах-Демоническая одержимость и одержимость как причины болезней и прорицаний-Фетишизм-Болезнь-духи воплощенные-Призрак, прикрепленный к останкам трупа-Фетиш, производимый Духом, воплощенным в, прикрепленный к объекту или действующий через него - Аналоги доктрины фетиша в современной науке - Поклонение камням - Идолопоклонство - Сохранение анимистической фразеологии в современном языке - Упадок анимистической теории природы.

Общая схема анимизма, частью которой является рассмотренная до сих пор доктрина душ, в дальнейшем расширяется, чтобы завершить всю общую философию естественной религии человечества. В соответствии с той ранней детской философией, в которой человеческая

жизнь представляется прямым ключом к пониманию природы в целом, дикарская теория вселенной относит ее явления в целом к волевому действию всепроникающих личных духов. Не спонтанная фантазия, а разумный вывод о том, что следствия обусловлены причинами, привел грубых людей древности к тому, что они стали представлять бесплотными фантомами свои собственные дома и жилища, а также необъятные землю и небо за их пределами. Духи - это просто олицетворенные причины. Как обычная жизнь и действия людей считались вызванными душами, так и счастливые или катастрофические события, которые влияют на человечество, а также разнообразные физические операции внешнего мира, считались вызванными душеподобными существами, духами, чье существенное сходство происхождения очевидно при всем удивительном разнообразии их сил и функций. Многие из того, что объясняет примитивный анимистический взгляд, действительно было передано более развитым образованием на "метафизическую" и "позитивную" стадии мысли. И все же анимизм все еще можно проследить по интеллектуальному состоянию низших рас, по ходу развития высшей культуры, независимо от того, были ли его доктрины продолжены и модифицированы в общепринятую философию религии, или же они сгинули в народных суевериях. Хотя все, за что я здесь берусь, - это набросать в общих чертах те черты этой спиритуалистической философии, которые я могу видеть достаточно ясно, чтобы нарисовать их вообще, едва ли пытаюсь рассеять дымку, покрывающую большую часть предмета, тем не менее даже то, на что я отваживаюсь, является трудной задачей, которая еще более усложняется ответственностью, связанной с ней. Ибо оказывается, что проследить ход развития анимизма, начиная с его примитивных стадий, значит объяснить многое из средневековых и современных мнений, смысл и причины которых вряд ли можно понять без помощи теории развития культуры, учитывающей различные процессы становления, упразднения, выживания и возрождения. Таким образом, даже презируемые идеи диких рас становятся практически важной темой для современного мира, ведь здесь, как обычно, все, что касается происхождения философского мнения, касается и его обоснованности.

На этом этапе исследования мы полностью осознаем принцип, который все время подразумевался при использовании слова "анимизм" в смысле, выходящем за рамки его более узкого значения - учения о душах. Используя его для выражения учения о духах в целом, мы практически утверждаем, что представления о душах, демонах, божествах и любых других классах духовных существ являются представлениями аналогичного характера во всем мире, причем представления о душах являются первоначальными в этом ряду. С этой точки зрения лучше всего было начать с тщательного изучения душ, которые являются духами, присущими людям, животным и вещам, прежде чем расширять исследование мира духов до его полного диапазона. Если признать, что души и другие духовные существа по своей природе схожи, можно с полным основанием утверждать, что класс концепций, основанных на доказательствах, наиболее прямых и доступных древним людям, является более ранним и фундаментальным. Согласиться с этим, значит, по сути, согласиться с тем, что учение о душах, основанное на естественных представлениях первобытного человека, породило учение о духах, которое расширяет и изменяет его общую теорию для новых целей, но в разработках, менее достоверных и последовательных, более причудливых и надуманных. Кажется, будто концепция человеческой души, достигнутая человеком, послужила типом или моделью, на которую он опирался не только в своих представлениях о других душах более низкого уровня, но и в своих представлениях о духовных существах в целом, начиная с мельчайшего эльфа, резвящегося в длинной траве, и заканчивая небесным Творцом и Правителем мира, Великим Духом.

Доктрины низших рас полностью оправдывают нас в том, что их духовные существа в целом схожи по своей природе с душами людей. Здесь будет снова и снова показано, что душам

приписываются те же качества, что и другим духам, они рассматриваются аналогичным образом и переходят без явных разрывов во все части общего духовного определения. Подобная природа души и других духов, по сути, является одним из общих мест анимизма, от самых грубых до самых культурных его стадий. Он простирается от представлений коренных новозеландцев и западных индейцев об "атуа" и "кеми", существах, которые требуют специального определения, чтобы показать, являются ли они человеческими душами, демонами или божествами другого класса,^[229] и так далее до заявления Филона Иудея, что души, демоны и ангелы действительно различаются по имени, но в действительности являются одним целым,^[230] и к состоянию ума современного римско-католического священника, которого предупреждает в рубрике, посвященной осмотру одержимого пациента, не верить демону, если он выдает себя за душу какого-нибудь святого или умершего человека, или доброго ангела (*neque ei credatur, si dæmon simularet se esse animam alicujus Sancti, vel defuncti, vel Angelum bonum*).^[231] Ничто не может более широко раскрыть сходную природу душ и других духовных существ, чем существование полного переходного ряда идей. Души умерших людей фактически рассматриваются как составляющие один из важнейших классов демонов и божеств.

Для диких племен вполне привычно жить в ужасе перед душами умерших как перед вредоносными духами. Так, австралийцы считали, что призраки непогребенных мертвецов превращаются в злобных демонов.^[232] Новозеландцы считали, что души их умерших настолько изменили свою природу, что стали вредоносными для их самых близких и дорогих друзей при жизни;^[233] Карибы говорили, что из различных душ человека одни отправляются на берег моря и опрокидывают лодки, другие - в лес, чтобы стать злыми духами;^[234] среди индейцев сиу страх перед мстью призрака, как выяснилось, препятствует убийству;^[235] о некоторых племенах Центральной Африки можно сказать, что их основной религиозной доктриной является вера в призраков, и что главная особенность этих призраков - причинять вред живым.^[236] Патагонцы жили в ужасе перед душами своих волшебников, которые после смерти становятся злыми демонами;^[237] Туранские племена Северной Азии боятся своих шаманов даже больше после смерти, чем при жизни, ибо они становятся особым классом духов, которые являются самыми вредными во всей природе, и которые у монголов донимают живых целью заставить их принести подношения.^[238] В Китае считается, что множество жалких обездоленных духов в нижнем мире, таких как души прокаженных и нищих, могут сильно раздражать живых; поэтому в определенное время их следует умиротворять подношениями пищи, скудной и нищенской; а человек, который чувствует недомогание или боится неудачи в делах, благоразумно сожжет для этих "господ из нижних областей" несколько шуточных одежд и шуточных денег.^[239] Представления такого рода широко распространены в Индо-Китае и Индии; целые порядки демонов там ранее были человеческими душами, особенно людей, оставшихся непогребенными или убитыми в результате чумы или насилия, холостяков или женщин, умерших при родах, и которые отныне мстят живым. Однако их можно умиротворить с помощью храмов и подношений, и таким образом они фактически стали обычным классом местных божеств.^[240] К ним можно отнести дьявольскую душу некоего злобного британского офицера, которого местные верующие в районе Тинневелли до сих пор умиротворяют, предлагая на его могиле бренди и чероки, которые он любил при жизни.^[241] Индия даже воплотила теорию в практику путем реального производства демонов, как свидетельствуют два следующих рассказа. Некий брахман, на землях которого кшатрийский раджа построил дом, в отместку разорвал себя и превратился в демона, называемого брахмадасью, который с тех пор наводит ужас на всю страну и является самым распространенным деревенским божеством в Кхаракпуре.^[242] В конце прошлого века жили два брахмана, из дома которых один человек несправедливо, как они считали, забрал сорок рупий; тогда один из брахманов принялся отрезать голову своей

собственной матери, полагая, что ее дух, возбуждаемый ударами большого барабана в течение сорока дней, будет преследовать, мучить и доводить до смерти похитителя их денег и тех, кто с ним связан. Заявив в своих последних словах, что она взорвет вора, злобная карга сознательно рассталась с жизнью, чтобы отомстить призраку за эти сорок рупий.^[243] На подобных примерах, похоже, можно проследить, как из психологии низших рас возникли знакомые нам древние и современные европейские сказки о зловещих призраках-демонах. Старый страх и сейчас продолжает подтверждать старую веру.

К счастью для человека, предвидящего смерть, и для обращения с больными и престарелыми, мысли об ужасе и ненависти не преобладают в представлениях о божественных предках, которые в целом считаются добрыми духами-покровителями, по крайней мере для своих сородичей и поклонников. Поклонение манам - одна из великих ветвей религии человечества. Понять его принципы несложно, ведь они явно поддерживают социальные отношения живого мира. Умерший предок, превратившийся в божество, просто продолжает защищать свою семью, получая от нее почести и услуги, как и раньше; умерший вождь по-прежнему следит за своим племенем, по-прежнему держит власть, помогая друзьям и вредя врагам, по-прежнему вознаграждает за добро и резко наказывает за зло. Достаточно показать на нескольких характерных примерах общее положение манес-поклонения среди человечества, начиная с низшей культуры и выше.^[244] В обеих Америках оно встречается нередко, от низкого уровня дикости бразильских камаканов до несколько более высокой стадии северных индейских племен, о которых мы слышим, что они молятся духам своих предков о хорошей погоде или удаче на охоте, и полагают, что когда индеец падает в огонь, духи предков толкают его туда, чтобы наказать пренебрежение обычными дарами, а нэтчеzy из Луизианы, как говорят, даже зашли так далеко, что строили храмы для мертвецов".^[245] Обращаясь к темным расам Тихого океана, мы видим, что тасманийцы кладут своих больных вокруг трупа на погребальную кучу, чтобы мертвые могли прийти ночью и изгнать дьяволов, вызывающих болезни; в целом туземцы утверждают, что они очень верили в возвращение духов их ушедших друзей или родственников, чтобы благословить или навредить им в зависимости от обстоятельств.^[246] На Танне богами являются духи ушедших предков, престарелые вожди становятся божествами после смерти, руководят ростом ямса и фруктовых деревьев и получают от островитян молитвы и подношения первых плодов.^[247] Не отстают в этом отношении и более справедливые полинезийцы. Ниже великих мифологических богов Тонга и Новой Зеландии души вождей и воинов образуют низший, но активный и могущественный порядок божеств, которые в тонганском раю ходатайствуют за человека перед высшими божествами, направляют военные отряды маори в поход, парят над ними и придают им мужество в бою, и, ревностно наблюдая за своими племенами и семьями, наказывают за любое нарушение священных законов тапу.^[248] Далее мы прослеживаем эту доктрину до Малайских островов, где к душам умерших предков обращаются за процветанием в жизни и помощью в беде.^[249] На Мадагаскаре поклонение духам умерших удивительным образом связано с вазимба, аборигенами острова, которые, как говорят, все еще сохранились как отдельная раса во внутренних районах, и чьи особые могилы свидетельствуют об их прежнем обитании в других районах. Эти могилы, небольшие по размеру и отличающиеся наличием кирпичи и вертикальной каменной плиты или алтаря, являются местами, к которым малагасийцы относятся с одинаковым страхом и почтением, а их лица становятся печальными и серьезными, когда они даже проходят рядом. Если взять камень или сорвать веточку с одной из этих могил, а также споткнуться о нее в темноте, то разгневанный Вазимба наложит болезнь или придет ночью, чтобы унести обидчика в страну призраков. Таким образом, малагасийцы объясняют все необъяснимые в других случаях недомогания тем, что они сознательно или неосознанно обидели какого-то Вазимбу. Они не всегда злобны, могут быть умиротворенными или непримиримыми, а могут иметь оба

характера. Таким образом, получается, что на алтарную плиту, которую давным-давно какая-то грубая туземная семья установила для поминовения или покорного подношения пищи умершему сородичу, теперь приходит варварская раса-вытеснитель, чтобы обмазать жертвенный жир, установить головы домашней птицы, овец и рога быков, чтобы таинственный жилец был добрым, а не жестоким, с его сверхчеловеческими способностями.^[250]

На африканском континенте поклонение гривам проявляется с особой определенностью и силой. Так, зулусские воины, которым помогают "аматонго", духи их предков, побеждают в битве; но если мертвые отворачиваются от живых, живые падают в бою, чтобы в свою очередь стать духами предков. В гневе "итонго" захватывает тело живого человека и причиняет ему болезнь и смерть; в благодеянии он дарит здоровье, и скот, и кукурузу, и все, что пожелают люди. Даже маленькие дети и старухи, малозначимые при жизни, становятся при смерти духами, обладающими большой силой: младенцы - по доброте, старухи - по злобе. Но в особенности глава каждой семьи получает поклонение своих сородичей. Почему так происходит, зулус объясняет следующим образом. Хотя они поклоняются многим аматонго своего племени, создавая вокруг них великую ограду для их защиты; однако их отец стоит намного выше всех остальных, когда они поклоняются аматонго. Их отец - великое сокровище для них, даже когда он мертв. А те из его детей, которые уже выросли, хорошо знают его, его мягкость и его храбрость". Черные люди не поклоняются равнодушно всем аматонго, то есть всем умершим из их племени. Если говорить в общем, то главе каждого дома поклоняются дети этого дома; ибо они не знают ни древних, которые умерли, ни их хвалебных имен, ни их фамилий. Но их отец, которого они знали, является главой, с которого они начинают и которым заканчивают свою молитву, потому что они знают его лучше всех и его любовь к своим детям; они помнят его доброту к ним, когда он был жив; они сравнивают его отношение к ним, когда он был жив, поддерживают себя этим и говорят: "Он и теперь, когда он умер, будет относиться к нам так же. Мы не знаем, почему он должен относиться к другим, кроме нас; он будет относиться только к нам".^[251] В другом месте будет показано, как зулусы продолжают учение о божественных предках, пока не доходят до первопредка человека и создателя мира, первобытного Ункулункулу. В Западной Африке поклонение мане демонстрирует два особых типа. С одной стороны, мы видим, как негры Северной Гвинеи переводят души умерших, в соответствии с их жизнью, в ранг добрых и злых духов, и если злых, то поклоняются им более рьяно, поскольку страх для их разума является более сильным импульсом, чем любовь. С другой стороны, в Южной Гвинее мы видим, как глубокое уважение, оказываемое престарелым при жизни, переходит в поклонение, когда смерть возносит их к еще более высокому влиянию. Там живые приносят изображениям умерших еду и питье и даже небольшую часть своей прибыли, полученной в торговле; они особенно надеются на помощь умерших родственников в жизненных испытаниях, и "нередко можно видеть большие группы мужчин и женщин, которые во время опасности или беды собираются на возвышенности или в густом лесу, взывая к духам своих предков в самых жалостливых и трогательных тонах"^[252].

В Азии поклонение манам проявляется во всех направлениях. Грубые ведды Цейлона верят в покровительство духов умерших; они, по их словам, "всегда бдительны, приходят к ним в болезни, посещают их во сне, дают им плоть во время охоты"; во всех бедствиях и нуждах они призывают на помощь "родственных духов", особенно тени умерших детей, "духов младенцев".^[(253)] Среди неиндусских племен Индии, чьи религии в большей или меньшей степени представляют пра-брахманические и пра-буддистские условия, обнаруживаются широкие и глубокие следы древнего и сохранившегося культа предков.^[254] Среди туранских племен, рассеянных по северным областям Старого Света, подобное положение вещей

можно проследить у монголов, поклоняющихся в качестве добрых божеств княжеским душам семьи Чингисхана, во главе которой стоит сам божественный Чингис.^[255] Не отвергли освященный временем обряд и народы более высокой азиатской культуры. В Японии "Путь Ками", более известный иностранцам как религия Син-ту, является одной из официально признанных конфессий, и в ней до сих пор в хижинах и дворцах сохраняется религия древних грубых горных племен, поклонявшихся своим божественным предкам - Ками - и моливших их о помощи и благословении. Ко времени этих древних ками, говорят современные японцы, относятся грубые каменные орудия, которые находят в земле в Японии, как и в других местах: для современных этнологов, однако, они свидетельствуют не о божественном, а о дикарском происхождении.^[256] В Сиаме представители низших сословий не решаются поклоняться великим богам, чтобы по незнанию не ошибиться в сложном ритуале; они предпочитают молиться "тепараку", низшему классу божеств, среди которых души великих людей занимают свои места после смерти.^[257] В Китае, как всем известно, поклонение предкам является доминирующей религией страны, и интересные проблемы открываются перед западным умом при виде великого народа, который тысячелетиями искал живых среди мертвых. Нигде так наглядно не показана связь между родительским авторитетом и консерватизмом. Поклонение предкам, начатое при их жизни, не прерывается, а усиливается, когда смерть делает их божествами. Китаец, телесно и мысленно склоняясь перед мемориальными табличками, хранящими души его предков, мало задумывается о том, что тем самым он доказывает человечеству, насколько огромную силу может иметь неограниченное сыновнее послушание, запрещающее вносить изменения в установления предков, чтобы остановить прогресс цивилизации. Мысль о том, что души умерших разделяют счастье и славу своих потомков, широко распространена в мире, но большинство таких идей покажутся смутными и слабыми китайцу, который будет стараться добиться почестей на конкурсных экзаменах, руководствуясь особым мотивом прославления своих умерших предков, и чьи титулы будут поднимать его умерших отца и деда на ступень выше его самого, как будто у нас Захарий Маколей и художник Копли теперь должны иметь виконтские короны, официально установленные на их надгробных плитах. Как это часто бывает, то, что для одного народа является шуткой, для другого - трезвый смысл. 300 миллионов китайцев вряд ли увидят шутку в том, что Чарльз Лэмб поносит глупый век, который его не читает, и заявляет, что будет писать для античности. Если бы он сам был китайцем, он мог бы со всей серьезностью написать свою книгу на благо своего прапрадеда. Среди китайцев поклонение мане - это не просто обряд привязанности. Живым нужна помощь духов предков, которые награждают добродетель и наказывают порок: "Возвышенный предок принесет тебе, о принц, много добра!" - "Предки и отцы покинут тебя и выдадут тебя, и не придут на помощь, и ты умрешь". Если в трудную минуту помощь не приходит, китаец упрекает предка или даже сомневается в его существовании. Так, в одной китайской оде страдальцы во время страшной засухи взывают: "Хоу-ци не может или не хочет помочь..... Наши предки наверняка погибли.... Отец, мать, предки, как вы могли спокойно перенести это?". Поклонение манам также не ограничивается прямыми семейными связями; оно естественным образом развивается, чтобы произвести, путем обожествления героических мертвецов, ряд высших богов, которым поклоняется широкая общественность. Так, согласно легенде, Бог Войны или Военный Мудрец был когда-то в жизни человека выдающимся солдатом, Бог Механиков был искусным рабочим и изобретателем инструментов, Бог Свиной был свиноводом, который потерял своих свиней и умер от горя, а Бог Игроков, отчаянный игрок, который проиграл все и умер от нужды, представлен в виде отвратительного изображения, называемого "дьяволом, играющим на деньги", и в таком виде получает молитвы и подношения от закоренелых игроков, своих почитателей. Духи Сан-кеа Та-тэ и Чан-юэнь-цзе ходят принимать подношения в их храмах,

возвращаясь раскрасневшимися и сияющими после трапезы; а дух Конфуция присутствует в храме, где дважды в год император приносит ему жертвы.^[258]

Индус в некоторой степени объединяется с китайцем в том, что касается поклонения предкам, и особенно в том, что касается необходимости иметь сына по крови или усыновлению, который после смерти принесет ему соответствующие жертвы. "Пусть в нашем роду родится, - говорят мань, - человек, который принесет нам в тринадцатый день луны рис, сваренный в молоке, меде и топленом масле". Подношения божественным манам, "питарам" (patres, отцам), как их называют, которым предшествуют и за которыми следуют подношения великим божествам, дают поклоняющемуся заслугу и счастье.^[259] В классической Европе апофеоз лежит частью в пределах мифа, где он применялся к сказочным предкам, а частью в пределах реальной истории, как там, где Юлий и Август разделили его почести с гнусными Домицианом и Коммодом. Самыми особенными представителями поклонения предкам в Европе были, пожалуй, древние римляне, чье слово "manes" стало признанным названием божеств предков в современном цивилизованном языке; они воплощали их в виде изображений, ставили их домашними покровителями, воздавали им подношения и торжественные почести и, причисляя их к inferнальным богам, начертывали на гробницах D. M., 'Diis Manibus.'^[260] Появление этого D. M. в христианских эпитафиях - часто замечаемый случай религиозного выживания.

Хотя в современном христианстве не практикуется полноценный культ предков, в его пределах даже сейчас сохраняется хорошо заметное поклонение мертвым. Толпа святых, которые когда-то были мужчинами и женщинами, теперь образуют орден низших божеств, активно участвующих в делах людей и получающих от них почтение и молитвы, таким образом, строго подпадая под определение manes. Этот христианский культ мертвых, в принципе принадлежащий к более древнему поклонению манам, был приспособлен для выполнения другой цели в ходе религиозных преобразований в Европе. Местные боги, боги-покровители отдельных сословий и ремесел, боги, к которым люди обращались за помощью в особых нуждах, были слишком близки и дороги сердцу пражристианской Европы, чтобы от них можно было отказаться без замены. Проще было заменить их святыми, которые могли бы взять на себя их особые профессии и даже сменить их в священных обителях. Система духовного разделения труда со временем была отработана с удивительной точностью в огромном количестве профессиональных святых, среди которых наиболее знакомыми современному английскому слуху являются святая Цецилия, покровительница музыкантов; святой Лука, покровитель художников; святой Петр, рыботорговец; святой Валентин, влюбленный; святой Себастьян, лучник. Себастьян - лучников; Святой Криспин - сапожников; Святой Губерт, который лечит укусы бешеных собак; Святой Вит, который избавляет безумцев и страдальцев от болезни, носящей его имя; Святой Фиакр, чье имя сейчас менее известно благодаря его святыне, чем благодаря каретам, названным в его честь в семнадцатом веке. Чтобы не останавливаться подробно на часто затрагиваемой теме, достаточно коснуться двух конкретных моментов. Во-первых, что касается прямой исторической преемственности христианского святого по отношению к языческому божеству, то здесь можно привести две очень яркие иллюстрации. Хорошо известно, что Ромул, помня о своем собственном приключенческом младенчестве, после смерти стал римским божеством, благосклонным к здоровью и безопасности маленьких детей, так что кормилицы и матери несли больных младенцев, чтобы отдать их в его маленький круглый храм у подножия Палатина. В последующие века храм был заменен церковью Святого Теодора, и доктор Коньерс Миддлтон, который привлек внимание общественности к его любопытной истории, имел обыкновение заглядывать туда и видеть десять или дюжину женщин, каждая с больным ребенком на коленях, сидящих в молчаливом благоговении

перед алтарем святого. Церемонию благословения детей, особенно после прививок, до сих пор можно увидеть там по утрам в четверг.^[261] Опять же, святые Косма и Дамиан, по мнению Мори, обязаны своим признанным постом столь же любопытной череде событий. Они были мучениками, пострадавшими при Диоклетиане в Ægæææ в Киликии. Это место было знаменито поклонением Эскулапу, в храме которого практиковалась инкубация, то есть сон для прорицательных снов. Похоже, что эта идея была перенесена на двух местных святых, поскольку в следующий раз мы слышим о них как о явившихся во сне императору Юстиниану, когда он был болен в Византии. Они исцелили его, он построил им храм, их культ распространился далеко и широко, и они часто являлись больным, чтобы показать им, что они должны делать. Легенда гласит, что Косма и Дамиан были врачами, пока жили на земле, и, во всяком случае, они являются святыми покровителями профессии врача и по сей день.^[262] Во-вторых, что касается фактического состояния агиолатрии в современной Европе, то в целом очевидно, что среди образованных классов она идет на убыль. Тем не менее, можно привести современные примеры, демонстрирующие идеи, столь же крайние, как и те, что преобладали более широко тысячу лет назад. В церкви иезуитского колледжа в Риме похоронен святой Алоизий Гонзага, в честь которого студенты колледжа пишут ему письма, которые кладут на его богато украшенный и освещенный алтарь, а затем сжигают нераспечатанными. Чудесный ответ на эти письма подтверждается английской книгой 1870 года. К этому же году относится английский трактат, посвященный недавнему чудесному исцелению. Одну итальянку, страдавшую от опухоли и начинающегося рака груди, иезуитский священник уговаривал обратиться к блаженному Иоанну Берхмансу, благочестивому иезуитскому послушнику из Бельгии, который умер в 1621 году и был причислен к лику блаженных в 1865 году. Советник достал для нее "три маленьких пакетика пыли, собранной с гроба этого святого невинного, маленький крест, сделанный из досок комнаты, которую занимал блаженный юноша, а также часть ваты, в которую была завернута его преподобная голова". В течение девяти дней пациентка обращалась к блаженному Иоанну, глотала небольшие порции его праха в воде и, наконец, прижала крест к груди с такой силой, что ее охватила болезнь, она уснула и проснулась без единого симптома. И когда доктор Панегросси, врач, увидел невероятное исцеление и услышал, что больная обратилась к блаженному Берхману, он склонил голову, говоря: "Когда вмешиваются такие врачи, нам больше нечего сказать!"^[(263)] Подводя итог всей истории поклонения манам, можно сказать, что в наше время мертвым по-прежнему поклоняется гораздо большая половина человечества, и, возможно, так было с тех далеких периодов первобытной культуры, когда религия манов, вероятно, получила свое начало.

Теперь стало ясно, что теория душ признает их способными либо к самостоятельному существованию, либо к вселению в человеческие, животные или другие тела. Исходя из принципа, что общая теория духов основана на теории душ, мы сможем объяснить несколько важных направлений низшей философии религии, которые без такого объяснения могут показаться в значительной степени неясными или абсурдными. Предполагается, что, подобно душам, другие духи способны либо существовать и действовать, свободно порхая по миру, либо на более или менее длительное время вселяться в твердые тела. Будет хорошо, если мы сразу же усвоим эту теорию воплощения, так как без нее нас будет ежеминутно останавливать трудность в понимании природы духов, как она определяется в низшем анимизме. Теория воплощения служит нескольким очень важным целям в философии дикарей и варваров. С одной стороны, она дает объяснение феноменам болезненной экзальтации и деградации, особенно связанным с ненормальной речью, и этот взгляд настолько распространился, что породил почти общую доктрину болезни. С другой стороны, это позволяет дикарю либо "поместить" вредный дух в какое-нибудь чужое тело и таким образом избавиться от него, либо носить с собой полезный дух для его службы в

материальном объекте, установить его как божество для поклонения в теле животного, или в блоке, или камне, или изображении, или другой вещи, которая содержит дух, как сосуд содержит жидкость: это ключ к строгому фетишизму, и в немалой степени к идолопоклонству. При кратком рассмотрении этих различных направлений теории воплощения можно с удобством включить некоторые группы случаев, которые часто невозможно разделить. Теоретически эти случаи относятся скорее к одержимости, чем к одержанию: духи не вселяются в тела, но витают вокруг них и воздействуют на них извне.

Как в нормальных условиях душа человека, обитающая в его теле, призвана давать ему жизнь, думать, говорить и действовать через него, так и адаптация того же самого принципа объясняет аномальные состояния тела или разума, рассматривая новые симптомы как следствие действия второго душеподобного существа, чужого духа. Одержимый человек, которого бросает и трясет в лихорадке, которому больно и мучительно, словно какое-то живое существо разрывает или скручивает его внутри, который день за днем тоскует, словно пожирает его жизненные силы, рационально находит личную духовную причину своих страданий. В жутких снах он даже иногда видит того самого призрака или кошмарного зверя, который его мучает. Особенно когда таинственная невидимая сила бросает его беспомощно на землю, дергает и корчит в конвульсиях, заставляет набрасываться на прохожих с силой великана и свирепостью дикого зверя, побуждает его с искаженным лицом и бешеными жестами, с голосом, не принадлежащим ему и не похожим даже на человеческий, излить дикий бессвязный бред или с мыслью и красноречием, выходящими за рамки его трезвых способностей, повелевать, советовать, предсказывать - такой человек кажется тем, кто наблюдает за ним, и даже самому себе, что он стал простым орудием духа, который овладел им или вошел в него, демона-собственника, в личность которого пациент верит так безоговорочно, что часто представляет себе его личное имя, которое он может объявить, когда говорит своим голосом и характером через его органы речи; Наконец, покинув изможденное и измученное тело медиума, вторгшийся дух уходит, как и пришел. Такова дикарская теория деймониакальной одержимости и наваждения, которая на протяжении веков была и остается доминирующей теорией болезней и внушений среди низших рас. Очевидно, что она основана на анимистической интерпретации реальных симптомов, занимающих достойное место в интеллектуальной истории человека, наиболее подлинной и рациональной. Общая доктрина о духах-болезнях и духах-прорицателях, по-видимому, имеет свое самое раннее, самое широкое и самое последовательное положение в пределах дикости. Когда мы получим ясное представление о ней в этом ее первоначальном доме, мы сможем проследить, как она переходит из класса в класс цивилизации, отрываясь по частям под влиянием новых медицинских теорий, но иногда расширяясь в возрождении, и, по крайней мере, в томительном выживании, удерживая свое место в середине нашей современной жизни. Теория одержимости известна нам не только по высказываниям тех, кто описывает болезни в соответствии с ней. Если болезнь объясняется нападением духов, то естественно следует, что избавление от этих духов является надлежащим средством лечения. Таким образом, практика экзорцистов появляется бок о бок с доктриной одержимости, начиная с ее первого появления в дикости и заканчивая ее сохранением в современной цивилизации; и ничто не может более ярко продемонстрировать концепцию болезни или психического расстройства как вызванного личным духовным существом, чем действия экзорциста, который разговаривает с ним, уговаривает или угрожает ему, делает ему подношения, выманивает или изгоняет его из тела пациента и побуждает его принять свою обитель в каком-то другом. То, что два великих эффекта, приписываемых такому духовному влиянию в одержимости и одержании, а именно: причинение недугов и внушение пророчеств, не только смешиваются вместе, но и часто абсолютно совпадают, согласуется с мнением, что оба результата связаны с одной общей причиной. Кроме того, тот факт, что

вторгшийся или вторгающийся дух может быть либо человеческой душой, либо принадлежать к какому-то другому классу в духовной иерархии, подтверждает мнение, что теория одержимости происходит от обычной теории воздействия души на тело и действительно построена по ее образцу. Иллюстрируя доктрину типичными примерами из огромной массы доступных деталей, вряд ли удастся провести различие между действующими духами, между душами и демонами, провести точную грань между одержимостью демоном снаружи и одержимостью демоном внутри, между состоянием мучимого демоном пациента и демонически активного врача, провидца или священника. Одним словом, путаница этих понятий в сознании дикаря лишь справедливо отражает их тесную связь в самой теории одержимости.

В австралийско-тасманийском регионе болезни и смерть приписываются более или менее определенным духовным влияниям; описания демона, исполняющего злую волю колдуна, который подкрадывается сзади к своей жертве и бьет ее дубинкой по шее, и призрака мертвеца, разгневанного тем, что его имя произнесли, и вползающего в тело произносившего, чтобы съесть его печень, - это действительно необычайно наглядные детали дикарского анимизма.^[264] Теория духов болезней хорошо изложена в ее крайней форме у минтира, низкой расы Малайского полуострова. Их "ханту", или духи, имеют среди своих функций функцию вызывать болезни; так, "ханту калумбахан" вызывает оспу; "ханту каманг" вызывает воспаление и опухание рук и ног; когда человек ранен, "ханту пари" прижимается к ране и сосет, и это является причиной вытекания крови. Таким образом, как говорит описатель, "перечислять остальные ханту означало бы просто преобразовать название каждого вида болезни, известного Минтире, в соответствующее. Если бы появилась какая-нибудь новая болезнь, она была бы приписана ханту, носящему то же название".^[(265)] Представление о том, какой отчетливой личностью обладает демон болезни в сознании низших рас, поможет нам понять, что оранг-лауты этого района кладут колючки и кустарник на тропинки, ведущие к месту, где вспыхнула оспа, чтобы отпугнуть демонов; точно так же хонды Ориссы пытаются с помощью колючек, рвов и вонючего масла, вылитого на землю, забаррикадировать тропинки к своим деревьям против богини оспы, Джуга Пенну.^[266] Среди даяков Борнео "быть пораженным духом" означает быть больным; болезнь может быть вызвана невидимыми духами, наносящими невидимые раны невидимыми копьями, или входящими в тела людей и изгоняющими их души, или поселяющимися в их сердцах и сводящими их с ума. На Индийском архипелаге явно признается личная получеловеческая природа духов болезни: их умиротворяют пирами, танцами и подношениями пищи, которые устраивают для них в лесу, чтобы побудить их покинуть свои жертвы, или отправляют в море крошечные проа с подношениями, чтобы духи, поселившиеся в кишках больных людей, могли уплыть и не возвращаться.^[267] Анимистическая теория болезней ярко выражена в Полинезии, где каждая болезнь приписывается духовному воздействию божеств, вызванному подношениями врагов или нарушением жертвой законов тапу. Так, в Новой Зеландии каждый недуг вызывается духом, особенно младенцем или неразвитым человеческим духом, который, будучи послан в тело пациента, грызет и питается внутри; и экзорцист, обнаружив путь, по которому такой дух болезни пришел снизу, чтобы питаться жизненными силами больного родственника, убедит его с помощью талисмана сесть на стебель льна и отправиться домой. Слышали мы и о том, что части тела - лоб, грудь, живот, ноги и т. д. - приписаны каждая к своему божеству, которое причиняет там боли и недуги.^[268] Так и у самоанцев, когда человек был близок к смерти, люди стремились расстаться с ним в хороших отношениях, будучи уверены, что если он умрет, испытывая злобу к кому-либо, то обязательно вернется и навлечет беду на этого человека или кого-то из его близких родственников. Это считалось частым источником болезней и смертей: дух умершего члена семьи возвращался и поселялся в голове, груди или животе

живого человека, вызывая болезнь и смерть. Если человек умирал внезапно, считалось, что его съедал дух, который его забрал; и хотя душа того, кого так съели, отправлялась в общую страну духов умерших, там она не имела способности говорить, а если ее спрашивали, могла только биться в грудь. В завершение следует заметить, что души умерших, вызывающие болезни, были теми же, что овладевали живыми при более благоприятных обстоятельствах, приходя поговорить через определенного члена семьи, предсказывая будущие события и давая указания относительно семейных дел.^[269] Дальше к востоку, на островах Джорджия и Общество, злых демонов посылают, чтобы они царапали и терзали людей в конвульсиях и истерике, мучили несчастных, как колючими крючьями, или закручивали и завязывали в них узлы, пока они не умирали, корчась в агонии. Но к сумасшедшим следует относиться с большим уважением, как к богу, и идиоты обязаны той добротой, с которой их умиротворяют и уговаривают, вере в их сверхчеловеческое вдохновение.^[270] Здесь, как и везде в низшей культуре, сохранилась старая реальная вера, которая перешла в шутку цивилизованных людей в знаменитой фразе о "вдохновенном идиоте".

В американской этнографии сохранились сведения о том, что грубые расы приписывают болезни действию злых духов. Так, дакоты верят, что духи наказывают их за проступки, особенно за пренебрежение пирами в честь умерших; эти духи обладают силой посылать дух чего-либо, например медведя, оленя, черепахи, рыбы, дерева, камня, червя или умершего человека, который, попадая в пациента, вызывает болезнь; лечение знахаря заключается в чтении над ним заклинаний, пении "He-le-li-lah, &c...", под аккомпанемент тыквенной погремушки с бусинами внутри, церемониальном выстреле в символическое изображение вторгшегося существа из коры, сосании над местом боли, чтобы дух вышел, и стрельбе из оружия по нему, когда он, как предполагается, убегает".^[271] Подобные процессы были в полном ходу в Вест-Индии во времена Колумба, когда монах Роман Пана записал свой причудливый рассказ о том, как туземный колдун срывает болезнь с ног пациента (как срывают брюки), выходит за дверь, чтобы сдуть ее, и приказывает ей уйти в горы или к морю; представление завершается обычным сосательным лечением и притворным извлечением какого-нибудь камня или кусочка плоти, или чего-нибудь подобного, что, как уверяют пациента, его дух-покровитель или божество (семі) вложил в него, чтобы вызвать болезнь, в наказание за пренебрежение построить ему храм или почтить его молитвами или подношениями товаров.^[272] Патагонцы считали, что болезнь вызывается духом, вселившимся в тело пациента; "они верят, что каждый больной одержим злым демоном; поэтому их врачи всегда носят с собой барабан с нарисованными на нем фигурками дьяволов, которыми они бьют по постели больных, чтобы изгнать из тела злого демона, вызывающего расстройство."^[273] В Африке, согласно философии басуто и зулусов, причинами болезней являются призраки умерших, приходящие, чтобы привлечь к себе живых или заставить их принести мясные жертвы. Их узнают прорицатели или сам больной, который видит во сне ушедший дух, пришедший мучить его. Племена конго точно так же считают души умерших, перешедшие в ряды могущественных духов, причиной болезней и смерти среди людей. Таким образом, в обоих этих районах медицина становится почти полностью религиозным делом, состоящим из умиловительных жертв и молитв, обращенных к вызывающим болезни манам. Баролонги поклоняются ненормальным людям как находящимся под непосредственным влиянием божества; в то время как в Восточной Африке безумие и идиотизм объясняются просто и типично - "у него есть изверги".^[274] Негры Западной Африки, полагая, что приступ болезни был вызван каким-то духовным существом, могут с удовлетворением установить, какой именно дух это сделал и почему. Возможно, пациент пренебрег своим "вонгом" или духом-фетишем, который и сделал его больным; или это может быть его собственный "кла" или личный дух-хранитель, который, будучи вызванным, объясняет, что с ним обращались недостаточно почтительно, и т. д.; или это может быть

"сиса" или призрак какого-то умершего человека, который воспользовался этим средством, чтобы дать понять, что ему нужно золотое украшение, которое осталось после его смерти.^[275] Конечно, средство лечения в этом случае будет заключаться в удовлетворении требований духа. Другой аспект негритянской доктрины о духах-болезнях представлен в следующем описании из Гвинеи, сделанном миссионером преподобным Дж. Л. Уилсоном:

"Демонические одержимости - обычное явление, и подвиги, совершаемые теми, кто, как предполагается, находится под таким влиянием, конечно, не отличаются от описанных в Новом Завете. Бешеные жесты, конвульсии, пена изо рта, подвиги сверхъестественной силы, неистовый бред, рваные раны на теле, скрежет зубов и другие вещи подобного характера можно наблюдать в большинстве случаев, когда предполагается, что человек находится под дьявольским влиянием".^[276] Замечание, неоднократно сделанное путешественниками, несомненно, верно, поскольку спиритуалистическая теория болезни сильно препятствует прогрессу медицинского искусства среди низших рас. Так, у бодо и дхималов Северо-Восточной Индии, которые приписывают все болезни божеству, мучающему пациента за какую-то провинность или нерадивость, экзорцисты прорицают оскорбленного бога и умиротворяют его обещанным жертвоприношением свиньи; эти экзорцисты - класс жрецов, и у народа нет других врачей.^[277] Там, где во всем мире господствует доктрина демонов болезней, в умах людей, переполненных заклинаниями и церемониями, почти не остается места для мыслей о лекарствах и режиме.

Случаи, когда одержимость болезнью переходит в одержимость прорицанием, особенно связаны с истерическими, судорожными и эпилептическими заболеваниями. Мистер Бэкхаус описывает колдуна из Тасмании, "страдающего от приступов спазматического сокращения мышц одной груди, которые он, как и все другие болезни, приписывает дьяволу"; этот недуг служил доказательством его вдохновения для своего народа.^[278] Когда доктор Мейсон проповедовал вблизи деревни язычников Пво, один человек упал в эпилептическом припадке; его знакомый дух пришел к нему, чтобы запретить людям слушать миссионера, и он выкрикивал свои обличения как сумасшедший. Впоследствии этот человек обратился в веру и сказал миссионеру, что "он не может объяснить свои прежние упражнения, но ему показалось, что дух говорил, и он должен рассказать, что ему было сказано". В этом районе Карена процветает туземный "ви", или пророк, чье дело - довести себя до состояния, в котором он может видеть ушедших духов, посещать их далекий дом и даже вызывать их в теле, воскрешая таким образом мертвых; эти ви - нервные возбудимые люди, такие, которые могли бы стать медиумами, и при произнесении пророчеств они впадают в настоящие конвульсии.^[279] Подробности доктора Каллауэя о состоянии зулусских прорицателей необычайно поучительны. Их симптомы приписываются одержимости "аматонго" или духами предков; болезнь распространена, у одних она проходит сама собой, у других заложен призрак, который ее вызывает, а третьи пускают болезнь на самотек и становятся профессиональными прорицателями, чьи способности находить скрытые вещи и давать, казалось бы, недоступную информацию подтверждают местные свидетели, которые в то же время не слепы к их уловкам и неудачам. Самым совершенным описанием является описание истеричного провидца, у которого была "болезнь, предшествующая способности к прорицанию". Этот человек описывает хорошо известный симптом истерии - тяжесть, поднимающуюся внутри него до плеч, яркие сны, видения предметов, которых нет, когда он приближается, песни, которые приходят к нему без заучивания, ощущение полета в воздухе. Этот человек был "из семьи очень чувствительных людей, которые становятся врачами".^[280] Люди, чья конституциональная неуравновешенность вызывает болезненные проявления, действительно отмечены природой, чтобы стать провидцами и колдунами. Среди патагонцев пациенты, страдающие падучей болезнью или танцем святого Витта, сразу же отбирались в маги, как избранные самими демонами, которые овладевали ими, искажали их и вызывали

судороги.^[281] Среди сибирских племен шаманы отбирают детей, склонных к судорогам, как подходящих для воспитания в профессии, которая может стать наследственной с эпилептическими наклонностями, к которым она относится.^[282] Таким образом, даже в низшей культуре класс болезненных задумчивых энтузиастов начинает обладать той властью над умами своих более похотливых собратьев, которую они так замечательно сохраняют на протяжении всей истории.

Теория воздаяния в будущей жизни включает в себя в общем виде веру в различные степени будущего счастья, особенно в различные области потустороннего мира, отведенные людям в соответствии с их жизнью в этом. Эта доктрина воздаяния, как мы уже видели, далеко не универсальна среди человечества, многие расы признают идею духа, пережившего тело, не считая, что судьба этого духа вообще зависит от поведения живого человека. Доктрина воздаяния действительно вряд ли кажется изначальной частью учения о будущей жизни. Напротив, если мы будем считать, что люди в первобытном состоянии культуры пришли к представлению о выжившем духе и что некоторые расы, но далеко не все, впоследствии достигли дальнейшей стадии признания возмездия за поступки, совершенные в теле, то эта теория, насколько я знаю, не будет опровергнута фактами.^[196] Однако даже среди высших дикарей связь между жизнью человека и его счастьем или несчастьем после смерти часто рассматривается как определенная статья теологии, а затем она прослеживается через варварские религии и проникает в самое сердце христианства. Однако основания добра и зла в будущей жизни настолько далеки от единообразия в религиях мира, что могут сильно различаться в рамках того, что считается одним и тем же вероучением. Результат более определен, чем причина, цель, чем средства. Люди, одинаково ожидающие неземного счастья за могилой, надеются добраться до этой счастливой земли по столь разным дорогам, что жизненный путь, ведущий один народ к вечному блаженству, может показаться другому самым настоящим спуском в яму. Отмечая у диких и варварских народов качества, определяющие будущее счастье, мы можем с некоторой отчетливостью определить их как превосходство, доблесть, социальный ранг, религиозный сан. В целом, однако, в религиях более низкого уровня культуры, если только они не подверглись влиянию контактов с более высокими религиями, судьба человека после смерти вряд ли зависит от судебного вознаграждения или наказания за его моральное поведение при жизни. Такое различие, которое проводится между будущими условиями жизни различных классов душ, чаще всего относится к замечательной промежуточной доктрине, стоящей между более ранней теорией продолжения жизни и более поздней теорией возмездия. Идея о том, что следующая жизнь будет похожа на эту, похоже, развилась в идею о том, что то, что дает процветание и славу здесь, даст их и там, так что земные условия переносят свои контрасты в измененный мир после смерти. Таким образом, состояние человека после смерти будет результатом, а не компенсацией или возмездием за его состояние при жизни. Сравнение доктрин, существовавших на различных этапах культуры, может оправдать предварительные предположения относительно их фактической последовательности в истории, склоняясь к мнению, что через такой промежуточный этап доктрина простого будущего существования была фактически развита в доктрину будущего вознаграждения и наказания, переход, который по глубокому значению для человеческой жизни едва ли имеет себе равных в истории религии.

Влияние земного ранга на будущую жизнь, как на нее смотрят низшие расы, ярко высвечивает эту промежуточную стадию. Простой переход из одной жизни в другую делает вождей и рабов здесь вождями и рабами в будущем, и эта естественная доктрина очень распространена. Но есть случаи, когда земная каста преувеличивается до абсолютного различия в будущей жизни. Воздушный рай Райатеа с его благоухающими вечно цветущими цветами, толпами юношей и девушек, доведенных до совершенства, роскошными пирами и весельем был предназначен для привилегированных орденов Ареои и вождей, которые могли платить жрецам их тяжелые сборы, но вряд ли для простого населения. Эта идея достигла своего апогея на островах Тонга, где души аристократов уходили, чтобы занять свое земное положение на райском острове Болоту, а души плебеев, если они действительно существовали, умирали вместе с плебейскими телами, в которых они обитали.^[197] На острове Ванкувер ахты считали спокойную солнечную изобильную землю Куаутеахта в небе местом отдыха высоких вождей, которые живут в одном большом доме как гости Создателя, а убитые в битве имеют другой дом. Но в остальном все индейцы низкого уровня уходят глубоко под землю, чтобы землю Чай-эр, с ее бедными домами, без лосося и маленьких оленей, и одеялами такими маленькими и тонкими, что когда хоронят мертвых, друзья часто хоронят одеяла вместе с ними, чтобы отправить их в нижний мир вместе с ушедшей душой".^[198] Ожидание королевского достоинства в жизни после смерти, отличного от судьбы простых смертных, хорошо прослеживается у натчезов Луизианы, где королевская семья, ушедшая от солнца, должна была каким-то образом вернуться к солнцу; так и в могущественной империи Перу, где каждый ушедший от солнца инка, чувствуя приближение смерти, объявлял своим собравшимся вассалам, что он призван на небо, чтобы отдохнуть со своим отцом-солнцем.^[199] Но в высших религиях изменение в этом отношении от доктрины продолжения к доктрине воздаяния удивительно по своей полноте. История о той великой леди, которая подкрепляла свои надежды на будущее счастье заверениями: "Они дважды подумают, прежде чем отказать человеку моего положения", - для современных ушей просто шутка. Однако, как и многие другие современные шутки, это всего лишь архаизм, который на более древней стадии культуры не содержал в себе ничего смешного.

В счастливую страну Великого Духа Торнгарсука, говорит Кранц, приходят только те гренландцы, которые были доблестными работниками, ибо других представлений о добродетели у них нет; те, кто совершил великие дела, добыл много китов и тюленей, перенес много лишений, утонул в море или умер при родах.^[200] Так Шарлевуа говорит об индейцах, живущих южнее, что их право охотиться после смерти в прериях вечной весны заключается в том, что они были хорошими охотниками и воинами здесь. Лескарбот, говоря о вере индейцев Виргинии в то, что после смерти добрые будут в покое, а злые - мучиться, замечает, что их враги - злые, а они сами - добрые, так что, по их мнению, после смерти они чувствуют себя очень спокойно, и главным образом тогда, когда хорошо защищают свою страну и убивают своих врагов".^[201] Так, Жан де Лери говорит о грубых тубинамбас Бразилии, что, по их мнению, души тех, кто жил добродетельно, то есть кто хорошо отомстил и съел многих своих врагов, отправятся за большие горы и будут танцевать в прекрасных садах с душами своих отцов, а души развратных и никчемных, которые не пытались защитить свою страну, отправятся к Айгнану - Злому Духу, на непрерывные мучения.^[202] Более характерным и, вероятно, более истинно местным, чем большинство этих ожиданий, является предсказание карибов, согласно которому храбрецы их народа должны после смерти отправиться на счастливые острова, где растут все хорошие плоды, проводить там время в танцах и пирах и иметь своих врагов араваков в качестве рабов; трусы же, боящиеся идти на войну, должны пойти служить аравакам, обитающим в их пустых и бесплодных землях за горами.^[203]

Судьба воинов, убитых в бою, является предметом двух необычайно контрастных теорий. В другом месте мы уже рассматривали глубокую веру в то, что если тело человека изранено или искалечено, то его душа в таком же состоянии попадет в другой мир. Возможно, именно такая идея о том, что душа может пострадать вместе с телом в результате насильственной смерти, заставляет минтира Малайского полуострова, хотя они и не верят в будущее вознаграждение и наказание, исключать из счастливого рая "Фруктового острова" (Pulo Bua) души тех, кто умирает кровавой смертью, обрекая их жить на "Красной земле" (Tana Mera), пустынном бесплодном месте, откуда они даже должны ходить на счастливый остров за пищей.^[204] В Северной Америке у гуронов упоминается идея о том, что души убитых на войне живут отдельно, и ни они, ни самоубийцы не допускаются в поселения духов своего племени. Здесь можно привести верование, приписываемое некоторым индейцам Калифорнии, хотя и не столько в качестве образца настоящей туземной доктрины, сколько для иллюстрации того заимствования христианских идей, которое так часто портит подобные свидетельства в этнологических целях. Говорят, что Нипарайя, Великий Дух, ненавидит войну и не будет иметь воинов в своем раю, но его противник Вак, запертый за мятеж в большой пещере, забирает к себе убитых в битве.^[205] С другой стороны, мысль о том, что мужество - это добродетель, а битва и кровопролитие - самое благородное стремление героя, которая так ярко проявляется в сознании дикаря, естественным образом приводит к надежде на славу для его души, когда его тело будет убито в бою. Такие ожидания не были чужды Северной Америке, например, индейскому племени, которое говорило о Великом Духе, гуляющем при лунном свете на своем острове в озере Верхнем, куда к нему отправляются убитые воины, чтобы получить удовольствие от погони.^[206] Никарагуанцы объявили, что люди, умершие в их домах, уходят под землю, а убитые на войне отправляются служить богам на востоке, откуда приходит солнце. Это отчасти соответствует замечательному троекратному противопоставлению будущей жизни у их родственников-ацтеков. Здесь уже упоминались Миктлан, Аид общих мертвецов, и Тлалокан, земной рай, достигаемый некоторыми особыми и острыми путями смерти. Но души воинов, убитых в бою или принесенных в жертву как пленники, и женщин, умерших при родах, переносились на небесные равнины; там герои, проглядывая сквозь дыры в своих пряжках, пробитых стрелами в земной битве, наблюдали восход Солнца и приветствовали его криками и звоном оружия, а в полдень матери встречали его с музыкой и танцами, чтобы проводить на западный путь.^[207] Таким образом, для старого норсмана умереть "соломенной смертью" от болезни или старости означало спуститься в мрачный дом богини смерти Хелы; если судьба воина на поле боя была ему отказана, и смерть приходила, чтобы забрать его с мирного ложа, то, по крайней мере, он мог получить царапину от копья, знак Одина, и, таким образом, с запятнанной кровью душой отправиться в славную Вальхаллу. Конечно, если когда-либо, говорит современный писатель, Царство Небесное подвергалось насилию, и жестокие брали его силой.^[208] Далее мы следуем за этой идеей к полям сражений священной войны, где солдат зарабатывал своей кровью неувядаемый венец мученичества, а христианин и мусульманин побуждались к взаимному натиску и поддерживались в агонии видением рая, открывающегося для приема убийцы неверного.

Подобные представления о будущем счастье или несчастье души, бытующие среди низших рас, не кажутся, если отбросить некоторые исключительные моменты, мыслями, заимствованными или деградировавшими из доктрин культурных народов. Они скорее принадлежат тому интеллектуальному слою, в котором находятся. А раз так, то мы не должны ни игнорировать, ни преувеличивать их значение в низшей этике. "Хорошие - хорошие воины и охотники", - сказал вождь племени пауни; на что автор, упоминающий эту поговорку, заметил, что это было бы и мнением волка, если бы он мог его выразить.^[209] Тем не менее, если опыт привел общества дикарей к тому, что определенные качества, такие как мужество,

мастерство и промышленность, стали считаться добродетелями, то многие моралисты скажут, что такая теория не только этична, но и лежит в самом основании этики. А если эти дикарские общества еще и приходят к выводу, что такие добродетели получают свою награду в другом мире, как и в этом, то их теории будущего счастья и несчастья, предназначенные для тех, кого они называют хорошими и плохими людьми, могут рассматриваться в этом смысле как принадлежащие к морали, хотя и не находящиеся на высокой стадии развития. Но многие или большинство писателей, когда они упоминают о морали, исходят из более узкого ее определения. Это следует иметь в виду, чтобы понять, что подразумевается под высказываниями нескольких высококвалифицированных этнологов, которые в большей или меньшей степени отрицают моральный характер будущего возмездия, как оно понимается в религии дикарей. Мистер Эллис, описывая жителей острова Общества, по крайней мере, дает четкое определение. Когда он пытался выяснить, связывают ли они состояние человека в будущем состоянии с его нравом и поведением в этом, он так и не смог узнать, что они ожидают в мире духов какой-либо разницы в обращении с добрым, щедрым, мирным человеком и с жестоким, скупым, ссорящимся.^[210] Это замечание, как мне кажется, относится к религии дикарей в полной мере. Доктор Бринтон, комментируя религии коренных жителей Америки, проводит свою линию в несколько ином месте. Нигде, говорит он, не было четко сформулированной доктрины о том, что моральные пороки осуждаются и наказываются в следующем мире. Не существует контраста между местом мучений и царством радости; в худшем случае лжеца, труса или скупца ожидает лишь негативное наказание.^[211] Профессор Дж. Мюллер в своей книге "Американские религии" еще более резко отрицает какой-либо "этический смысл" в контрастах будущей жизни дикарей и рассматривает то, что он хорошо называет "светлой стороной" и "теневой стороной", не как воздаяние за земные добродетели и пороки, а скорее как продолжение земных условий в новом существовании.^[212]

Мысль о том, что попадание в счастливый мир зависит от исполнения религиозных обрядов и подношений, кажется, едва ли известна самым низким дикарям. Однако стоит обратить внимание на некоторые утверждения, которые, кажется, отмечают ее появление на уровне высокой дикости или низкого варварства. Так, на Островах Общества, хотя судьба духа человека в область ночи или элизиума не зависит от морального облика, мы слышим о пренебрежении обрядами и подношениями как о наказании за неудовольствие божеств.^[213] Во Флориде верования солнцепоклонников из Ачалаке описывались так: те, кто жил хорошо, служил Солнцу и делал много подарков бедным в его честь, будут счастливы после смерти и превратятся в звезды, тогда как злые будут влачить жалкое и нищенское существование среди горных обрывов, где свирепые дикие звери устраивают свои норы.^[214] Согласно Босману, души гвинейских негров, достигающие реки смерти, должны ответить божественному судье, как они жили; если они религиозно соблюдали священные дни, посвященные своему богу, воздерживались от всех запрещенных блюд и нерушимо соблюдали свои обеты, их переправляют в рай; если же они грешили против этих законов, их погружают в реку и там топят навеки.^[215] Подобные заявления у народов, находящихся на этих стадиях культуры, встречаются нечасто, и, возможно, они не слишком достоверны как свидетельства изначальной туземной доктрины. Именно в сложных религиозных системах более организованных народов, в современном брахманизме и буддизме, а также в деградировавших формах христианства особое приспособление доктрины воздаяния к целям жречества и церемониала стало общим местом миссионерских отчетов.

Не стоит слишком позитивно высказываться по такому сложному и сомнительному вопросу, как история веры в будущее возмездие. Прежде всего, необходима тщательная критика доказательств. Например, нам придется иметь дело с несколькими заявлениями,

зафиксированными среди низших рас, в которых прямо говорится о награде или наказании людей после смерти в зависимости от того, хорошими или плохими они были при жизни. Здесь в первую очередь необходимо прояснить, по возможности, вопрос о том, могла ли доктрина воздаяния быть заимствована из какой-либо более культурной соседней религии, как это часто бывает в деталях. Примеры прямого заимствования иноземных догм по этому вопросу нередки в мире. Когда среди даяков Борнео говорят, что умерший человек превращается в дух и живет в джунглях, или преследует место погребения или сожжения, или когда на какую-то далекую горную вершину указывают как на обитель духов ушедших друзей, вряд ли стоит сомневаться оригинальности идей, столь характерных для дикарей. Но одно из этих даякских племен, сжигая мертвых, говорит, что "когда дым от погребальной кучи хорошего человека поднимается, душа возносится с ним на небо, а дым от кучи плохого человека опускается, и его душа вместе с ним опускается на землю, а через нее в нижние области"^[216] Не пришла ли эта исключительная идея в голову даяков в результате контакта с индуизмом? В Ориссе, опять же, душам кхондов приходится перепрыгивать через черную бездонную реку, чтобы встать на скользкую скалу, где Динга Пенну, судья мертвых, сидит и ведет свой реестр повседневной жизни и поступков всех людей, отправляя добродетельные души к блаженным духам, задерживая порочных и отправляя их понести наказание в новых рождениях на земле.^[217] Здесь поразительный миф о прыгающей скале совершенно дикарский, но идеи суда, морального возмездия и переселения, возможно, пришли от индусов равнин, как и сопутствующее представление о письменной книге, несомненно, тоже. Доктор Мейсон, несомненно, прав, принимая за исконную доктрину каренов их представление о подземном мире, где призраки умерших живут, как и здесь, в то время как идею Та-ма, судьи мертвых (индуистского Ямы), который распределяет их судьбу в соответствии с их жизнью, отправляя тех, кто совершил достойные поступки, на небеса, тех, кто совершил зло, в ад, и удерживая в Аиде ни хороших, ни плохих, он относит к индуистскому влиянию.^[218] То, как теория морального возмездия может быть наложена на более примитивные доктрины будущей жизни, замечательно прослеживается в туранской религии. У саамов Ябме-Аймо, подземный "дом мертвых" под землей, где ушедшие имеют свой скот и ведут хозяйство, как саамы наверху, хотя они богаче, мудрее и сильнее, а также Сайво-Аймо, еще более счастливый "дом богов", являются концепциями, полностью соответствующими духу низшей культуры. Но в одном из рассказов подземная обитель становится местом перехода, где мертвые остаются на некоторое время, а затем с обновленными телами возносятся к богу-небу или, если провинились, сбрасываются в бездну. Кастрен, очевидно, прав, отвергая эту доктрину как не родную, а обусловленную католическим влиянием. Так, в конце 16-й руны финской Калевалы, повествующей о посещении Вайнамоинойем мрачной страны мертвых, в уста героя вкладывается вторая речь, предупреждающая детей человеческих не причинять вреда невинным, ибо печальная расплата - в жилище Туони: там ложе злодеев, с раскаленными камнями внизу и змеиным пологом наверху. Но тот же критик осуждает эту моральную "метку" как позднейшее дополнение к подлинной языческой картине Маналы, подземного мира мертвых.^[219] Христианство также не гнушалось заимствовать детали из религий, которые оно упразднило. Рассказ о средневековом посещении потустороннего мира был бы неполным без описания ужасного Моста Смерти; кора Ахерона и Харона была возвращена на свои места в Тартаре провидцем и поэтом; стенания грешных душ можно было услышать, когда их раскаляли в кузницах Вулкана; а взвешивание добрых и злых душ, как мы видим, изображено на каждой египетской мумии, теперь перешло в руки св. Павла и дьявола.^[220]

Вышеизложенные соображения были должным образом взвешены, осталось привлечь внимание к последней проблеме, на каком этапе религиозной истории могла возникнуть полноценная теологическая доктрина о судебном возмездии и моральной компенсации в

будущей жизни. Трудно, однако, определить, где происходит это развитие даже на варварской стадии культуры. Так, среди варварских народов Западной Африки появляются такие верования, как у нуффи, что преступники, избежавшие наказания здесь, получают его на том свете; разделение подземного мира йоруба на верхний и нижний для праведных и злых; доктрина кру, что только хорошие люди воссоединятся со своими предками на небесах; доктрина оджи, что только хорошие люди будут жить после смерти в небесном доме или городе божества, которое они называют "Высшим".^[(221)] Насколько все это можно считать родным замыслом, а насколько - следствием веков общения христиан и мусульман, к которым, во всяком случае, мало кто побрезгует отнести последний случай?

На более низких ступенях цивилизации некоторые из наиболее примечательных доктрин этого класса зафиксированы в Северной Америке. Так, они появляются в связи с представлением о реке или заливе, который должна пересечь уходящая душа на пути в страну мертвых, - одной из самых примечательных черт мировой мифологии. По своему происхождению это природный миф, связанный, вероятно, с переходом Солнца через море в Аид, и во многих его версиях он предстает как простой эпизод путешествия души без какого-либо морального смысла, придаваемого ему. Бребеф, тот самый ранний миссионер-иезуит, который прямо говорит о гуронах, что в их будущей жизни нет разницы между судьбой добродетельных и порочных людей, упоминает среди них ствол дерева, через который перекинут мост через реку смерти; здесь мертвые должны перейти, собака, которая охраняет его, нападает на некоторые души, и они падают. Однако в других версиях в этот миф вкладывается моральный смысл, и переход через небесную пропасть становится испытанием, отделяющим добро от зла. В качестве примера можно привести рассказ Кэтлина о душах чокто, путешествующих далеко на запад, для которых длинная скользкая сосна без коры, тянущаяся с холма на холм, служит мостом через глубокую и страшную реку; добрые благополучно попадают в прекрасный индейский рай, злые падают в пучину вод и отправляются в темную голодную убогую землю, где им отныне предстоит обитать.^[222] Это и многие другие подобные верования, существующие в религиях мира и не нуждающиеся в подробном описании, лучше всего объяснить как первоначально природные мифы, впоследствии адаптированные к религиозным целям. Иное представление было зафиксировано еще в 1623 году капитаном Джоном Смитом среди массачусетцев, чье имя до сих пор носит район Новой Англии, который они когда-то населяли: Говорят, что сначала не было никакого короля, кроме Кихтана, который обитает далеко на западе над небесами, куда уходят все хорошие люди, когда умирают, и имеют там изобилие всех вещей. Плохие люди тоже идут туда и стучатся в дверь, но он велит им идти и скитаться в бесконечной нужде и несчастье, потому что они не могут там оставаться.^[223] Наконец, индейцы салиш из Орегона говорят, что хорошие люди уходят в счастливое место охоты с бесконечной дичью, а плохие уходят туда, где вечный снег, голод и жажда, и их манит вид дичи, которую они не могут убить, и воды, которую они не могут пить.^[224] Если теперь, рассматривая эти записи, отбросить сомнения, которые их преодолевают, и принять рассказы о различных судьбах, назначенных добрым и злым, как относящиеся к подлинной религии коренных американцев, и если, кроме того, считать, что добро и зло, за которые люди должны быть вознаграждены и наказаны, являются моральными качествами, пусть и неразвитыми в определении, это будет равносильно признанию того, что доктрина морального возмездия, во всяком случае, находится в диапазоне теологии дикарей. Такая точка зрения, однако, ни в коем случае не опровергает выдвинутое здесь мнение об историческом развитии этой доктрины, а лишь доказывает, на каком раннем этапе оно могло начаться. Общая масса доказательств по-прежнему свидетельствует о том, что дикарская доктрина будущего состояния, изначально не предполагавшая морального возмездия, или пришла к нему через переходные и рудиментарные стадии.

В сильном контрасте со схемами будущего существования дикарей мне остается лишь указать читателю на важные моменты в доктрине четкого и несомненного морального возмездия, которой придерживаются религии более высокой культуры. Внутренние мистические доктрины Древнего Египта, возможно, никогда не будут извлечены сейчас из изображений и иероглифических формул "Книги мертвых". Но этнограф может убедиться в двух важных моментах, касающихся места, которое египетские представления о будущей жизни занимают в истории религии. С одной стороны, уход души и возвращение к трупам, помещение образа в гробницу, подношение мяса и питья, страшное путешествие в края усопших, возобновление жизни, подобной земной, с домами и полями для возделывания - все это представления, которые связывают египетскую религию с религиями более грубых рас человечества. Но, с другой стороны, смешанный этический и церемониальный стандарт, по которому должны судить умерших, адаптирует эти примитивные и даже дикарские мысли к более высокому социальному развитию, как это можно показать на примере фрагментов того замечательного "отрицательного признания", которое умершие должны сделать перед Осирисом и сорока двумя судьями в Аменти. О владыки истины! Дайте мне познать вас!... Сотрите мои недостатки. Я не творил втайне зла против человечества. Я не говорил неправды в суде Истины.... Я не совершал никаких злодеяний. Я не заставлял трудящегося человека делать больше, чем он должен делать ежедневно..... Я не клеветал на раба перед его господином.... Я не убивал.... Я не обманывал людей. Я не изменял меры страны. Я не оскорблял изображения богов. Я не брал обрывки повязок мертвых. Я не прелюбодействовал. Я не отнимал молока от уст грудных детей. Я не охотился на диких животных на пастбищах. Я не ловил в сети священных птиц..... Я чист! Я чист! Я чист!"^[225]

Ведические гимны, опять же, рассказывают о бесконечном счастье для хороших людей на небесах с богами, а также говорят о глубокой яме, куда будут брошены лжецы, беззаконники, те, кто не приносит жертв.^[226] Противоборствующие теории продолжения и воздаяния поучительно сосуществуют в классической Греции и Риме. То, что кажется более древней верой, сохраняет свои позиции в царстве Аида; эта тусклая область бесплотных, похожих на дым призраков остается домом для неразличимой толпы в μέσος βίος, "средней жизни". В то же время судейское кресло Миноса и Радаманта, радости Элизиума для праведных и добрых, огненный Тартар, отзывающийся воплями нечестивцев, представляют собой более новую доктрину морального возмездия. Идея чистилищных страданий, которая, кажется, едва ли проникла в сознание низших рас, с огромной силой развивается в великих арийских религиях Азии. В брахманизме и буддизме отработка добрых и злых поступков в их необходимых следствиях - счастье и несчастье - является ключом к философии жизни, будь то последовательные перевоплощения в животных, людей или демонов на земле, или в роскошных небесных дворцах из золота и драгоценностей, или в мучительных адах, где восточная фантазия буйствует в отвратительных пыточных котлах с кипящим маслом и жидким огнем; черные подземелья и реки грязи; гадюки, стервятники и людоеды; шипы, копы, раскаленные щипцы и огненные плети. Для современного индуса, правда, церемониальная мораль, кажется, берет верх, и вопрос о счастье или несчастье после смерти зависит скорее от омовений и постов, от жертвоприношений и даров брахманам, чем от чистоты и благотворности жизни. Буддизм в Юго-Восточной Азии, печально выродившийся из своего некогда высокого сословия, склонен сводить доктрину заслуг и недостатков к счетам должников и кредиторов, ведущимся изо дня в день в хороших и плохих отметках; Подавать столько чая в жаркую погоду считается за 1 заслугу, и прекращение ругани своих женщин в течение месяца тоже считается за 1 заслугу, но это может быть уравновешено проступком, когда они позволяют себе держать миски и тарелки грязными в течение дня, что считается за 1 проступок; и кажется, что дать дрова для двух гробов, что считается за 30 марок каждый, и похоронить четыре кости, по 10 марок за штуку,

будет просто уравновешено убийством ребенка, что считается за 100 проступков.^[227] Нет нужды говорить, что об этих двух великих религиях Азии следует судить скорее по их записям давно минувших веков, чем по затянувшемуся вырождению их современной действительности.

В "Хорда-Авесте", документе древнеперсидской религии, судьба добрых и злых душ после смерти изображена в диалоге между Заратустрой (Зороастром), Ахура-Маздой и Анра-Майнью (Ормуздом и Ахриманом). Заратустра спрашивает: "Ахура-Мазда, Небесный, Святейший, Создатель телесного мира, Чистый! Когда умирает чистый человек, где пребывает его душа в течение этой ночи? Тогда Ахура-Мазда отвечает: "Возле его головы она садится, читает Гатху Уставайти, молясь о счастье для себя: "Счастье тому, кто способствует счастью каждого. Пусть Ахура-Мазда творит, правя по своему желанию". В эту ночь душа видит столько радости, сколько есть во всем живом мире; и так вторую и третью ночь. Когда же наступление третьей ночи превращается в свет, душа чистого человека идет вперед, вспоминая себя в благоухании растений. Навстречу ему дует ветер из полуденных областей, сладко пахнувший, более сладко пахнувший, чем другие ветры, и душа чистого человека принимает его: "Откуда дует этот ветер, самый сладкий из тех, что я когда-либо ощущал носом? Затем навстречу ему выходит его собственный закон (его правило жизни) в образе девицы, прекрасной, сияющей, с блестящими руками, мощной, хорошо сложенной, стройной, крупногрудой, с достойным похвалы телом, благородной, с блестящим лицом, лет пятнадцати, прекрасной в своем росте, как самые прекрасные создания. Тогда к ней обращается душа чистого человека, спрашивая: "Что ты за дева, которую я видел здесь, как прекраснейшую из дев по телу? Она отвечает: "Я, о юноша, твои добрые мысли, слова и дела, твой добрый закон, собственный закон твоего собственного тела. Ты сделал приятное для меня еще приятнее, справедливое - еще справедливее, желанное - еще желаннее, сидящее на высоком месте - сидящим на еще более высоком месте". Тогда душа чистого человека делает первый шаг и попадает в первый рай, второй и третий - во второй и третий, четвертый - в Вечные огни. К душе обращается чистый, умерший ранее, и спрашивает ее: "Как ты, о чистый умерший, отошел от плотских жилищ, от телесного мира - к невидимому, от тленного мира - к нетленному. Давно ли это случилось с тобой?" Тогда говорит Ахура-Мазда: "Не спрашивай того, кого ты просишь, ибо он вступил на страшный путь трепета, разделения тела и души. Принеси ему пищу сытую, жирную, которая есть пища для юноши, думающего, говорящего и делающего добро, преданного доброму закону после смерти, которая есть пища для женщины, особенно хорошо думающей, говорящей, делающей добро, следующей, послушной, чистой после смерти." И вот Заратустра спрашивает, когда умирает нечестивец, где обитает его душа? Ему рассказывают, как, бегая около головы, она произносит молитву, Ке тайт: "Какую землю я буду славить, куда пойду молиться, о Ахура-Мазда? В эту ночь он видит столько же нерадостного, сколько во всем живом мире; и так вторую и третью ночь, и на рассвете он отправляется в нечистое место, вспоминая себя от зловония. С севера на мертвого налетает дурно пахнувший ветер, а с ним - уродливая ненавистная дева, которая есть его собственные злые дела, и душа делает четвертый шаг в безначальную тьму, и злая душа спрашивает, как долго - горе тебе!-И насмешливый Анра-Майнью, отвечая словами, подобными словам Ахура-Мазды, обращенным к добрым людям, велит принести еду - яд, смешанный с ядом, для тех, кто думает, говорит и делает зло, и следует нечестивому закону. Парси нашего времени, следуя в неясной традиции древней зороастрийской вере, прежде чем молиться о прощении за все, что он должен был думать, и говорить, и делать, и не сделал, за все, что он не должен был думать, и говорить, и делать, и сделал, исповедует таким образом свою веру в будущую жизнь:- "Я совершенно не сомневаюсь в существовании доброй мазадайской веры, в наступлении воскресения и

последующего тела, в переходе через мост Чинват, в неизменном воздаянии за добрые дела и их награде, и за дурные дела и их наказании.^[(228)]

В иудейском богословии доктрина будущего воздаяния появляется после вавилонского плена, но не в двусмысленных выражениях, а как ярко выраженное и глубоко прочувствованное религиозное убеждение, которое с тех пор сохранилось среди сынов Израиля. Вскоре после этого она получила санкцию христианства.

Широкий обзор доктрины будущей жизни у различных народов мира сразу же показывает, насколько сложна и важна систематическая теория ее развития. Если рассматривать этнографически, то общие отношения низшей культуры к высшей в отношении веры в будущее существование можно определить следующим образом: если мы проведем линию, разделяющую цивилизацию на стыке дикости и варварства - примерно там, где кончаются карибы и новозеландцы и начинаются ацтеки или татары, - мы сможем ясно увидеть различия в распространенной доктрине по обе стороны. На стороне дикарей сильна теория о витающих призраках, часто рассматривается возможность перерождения в человеческих или животных телах, но прежде всего преобладает ожидание новой жизни, которая чаще всего в каком-то далеком земном регионе, реже - в подземном мире или на небе. С культурной стороны теория о парящих призраках продолжает существовать, но имеет тенденцию переходить из области философии в область фольклора, теория повторного рождения развивается в большие философские системы, но в конце концов угасает под воздействием научной биологии, в то время как доктрина новой жизни после смерти сохраняет свое место с огромной силой в человеческом разуме, хотя мертвые были вытеснены географией из любого земного района, а рай и ад все больше и больше спиритуализируются из определенной локальности в смутные выражения будущего счастья и несчастья. Опять же, у дикарей доминирующей идеей является продолжение души в новом существовании, подобном нынешней жизни или идеализированном и преувеличенном по ее образцу; в то время как у культурных людей преобладает доктрина суда и морального возмездия, хотя и не абсолютного. Каков же был исторический ход теологических воззрений, породивший на разных этапах культуры эти контрастные фазы доктрины?

В некоторых отношениях теории, выводящие дикарей из более цивилизованных идей, вполне оправданы. В некоторых случаях рассматривать конкретную дикарскую доктрину будущего состояния как фрагментарный, или измененный, или испорченный результат религии высших рас, кажется, так же легко, как и обратить этот взгляд вспять, приняв дикость за отправную точку. Каждый может предположить, что доктрина переселения американских дикарей и африканских варваров могла произойти от сложных систем метемпсихоза, созданных философскими народами, такими как индусы; что североамериканская и южноафриканская доктрина продолжения существования в подземном мире может быть заимствована из аналогичных верований, существовавших у рас на уровне древних греков; Что когда грубые племена в Старом или Новом Свете приписывают мертвым счастливую жизнь для одних и несчастную для других, эта идея могла быть унаследована или перенята у культурных народов, придерживающихся более сильной и систематической доктрины воздаяния. В таких случаях аргумент в значительной степени один и тот же, независимо от того, считать ли низшую расу выродившимися потомками высшей нации, или выдвинуть более простое предположение, что они переняли идеи какого-то более культурного народа. Этим взглядам следует уделить самое пристальное внимание,

поскольку вырожденные и заимствованные верования составляют немалую часть мнений нецивилизованных рас. Однако этот вид объяснения больше приспособлен к особым случаям, чем к общим условиям; он скорее подходит для фрагментарной обработки, чем для всестороннего изучения религий человечества. При масштабной разработке оно попыталось бы объяснить доктрины дикарей как лоскутное одеяло из фрагментов различных религий высоких наций, перенесенных непростыми способами из их далеких домов и установленных в отдаленных регионах Земли. Можно с уверенностью сказать, что ни одна гипотеза не может объяснить разнообразие доктрин, бытующих среди низших племен, без признания того, что религиозные идеи в немалой степени развивались и изменялись в тех районах, где они бытуют.

Теперь эта теория развития, в ее полном объеме, в сочетании с сопутствующей теорией вырождения и усыновления, кажется, лучше всего отвечает общим фактам дела. Гипотеза, которая находит происхождение доктрины будущей жизни в примитивном анимизме низших рас, а затем прослеживает ее по ходу развития религиозной мысли, в разнообразных разработках, приспособленных к точным знаниям и составляющих часть более высоких верований, вполне может быть поддержана как находящаяся в разумном соответствии с доказательствами. Такая теория, как было достаточно показано в предыдущих главах, дает удовлетворительное объяснение появлению среди культурных религий суеверий, низких с интеллектуальной точки зрения, таких как подношения мертвым и другие. Эти суеверия, которые теория развития рассматривает как естественные пережитки низшей стадии образования, сохранившиеся на более высокой, ни в коем случае не могут быть так легко объяснены теорией дегенерации. Есть и более специальные аргументы в пользу приоритета дикарей перед цивилизованными фазами доктрины будущей жизни. Если дикари и почерпнули свои представления об ином существовании из религиозных систем культурных народов, то вряд ли эти системы были такими, которые признают доминирующие доктрины рая и ада. Ведь что касается местоположения будущего мира, то дикари особенно предпочитают точку зрения, мало представленную в цивилизованных верованиях, а именно, что грядущая жизнь находится в какой-то далекой земной стране. Более того, вера в огненную бездну или Геенну, которая так сильно возбуждает и так прочно удерживает воображение самых невежественных людей, была бы особенно приспособлена к уму дикарей, если бы она дошла до них по традиции от предков. Однако на самом деле низшие расы так редко признают такую идею, что даже те немногие случаи, когда она встречается, вызывают подозрение в том, что она не является чисто местной. Утверждение о том, что дикарские доктрины происходят от более цивилизованных, предполагает невероятное предположение, что племена, способные хранить традиции о рае, небесах или Аиде, должны были, тем не менее, забыть или отбросить традицию об аде. Еще более важным является контраст между теорией продолжения и теорией возмездия будущего существования в тех областях культуры, где они соответственно преобладают. С одной стороны, теория продолжения жизни, с ее идеями о призрачной жизни, прямо подтверждается свидетельствами органов чувств в снах и видениях мертвых, и может быть заявлена как часть "естественной религии", правильно названной так, низших рас. С другой стороны, теория возмездия - это догма, которую эти свидетельства явлений вряд ли могли бы поставить на ноги, хотя и могли бы впоследствии ее поддержать. На протяжении всего настоящего исследования анимистической религии постоянно обращается внимание на то, что доктрины, которые в низшей культуре являются философскими, в высшей имеют тенденцию становиться этическими; то, что у дикарей является наукой о природе, у цивилизованных народов превращается в двигатель морали. Здесь кроется различие глубочайшего значения между двумя великими теориями существования души после телесной смерти. Согласно теории развития культуры, дикарская, неэтичная доктрина продолжения жизни была бы

принята за более примитивную, которую в высшей цивилизации сменила бы этическая доктрина воздаяния. Теперь эта теория хода религии в далеком и туманном прошлом согласуется с опытом ее реальной истории, насколько она нам известна. Сравниваем ли мы раннего грека с поздним греком, раннего еврея с поздним евреем, более грубые расы мира в их более древнем состоянии с теми же расами под влиянием трех миссионерских религий - буддизма, магометанства, христианства - свидетельство истории подтверждает аналогичный переход к этическим догмам.

В заключение, хотя теологические споры о фактической обоснованности доктрин, касающихся будущей жизни, не могут быть здесь уместны, было бы хорошо не пройти мимо без дальнейших замечаний одного большого практического вопроса, который вполне относится к области этнографии. Как на различных этапах развития культуры на характер и поведение живущих влияла мысль о будущей жизни? Если мы возьмем за точку отсчета верования дикарей, то окажется, что они относятся скорее к умозрительной философии, чем к практическим правилам жизни. Низшие расы придерживаются мнений о будущем состоянии потому, что считают их истинными, но неудивительно, что люди, которые так мало думают о непредвиденных обстоятельствах трех дней, должны получать мало практического импульса от смутных предчувствий жизни за могилой. Если не принимать во внимание возможные расы, лишенные всякой мысли о будущем существовании, то, несомненно, существовала и существует огромная масса людей, на жизнь которых едва ли влияют такие ожидания другой жизни, которые они питают. Доктрина продолжения жизни, превращающая смерть в простое путешествие в новую страну, не оказывает прямого воздействия на поведение людей, хотя косвенно она действительно оказывает огромное и пагубное влияние на общество, приводя к убийству жен и рабов и уничтожению имущества, для использования мертвыми в следующем мире. Если этот грядущий мир считается более счастливым, то ожидание его заставляет людей охотнее рисковать жизнью в бою, способствует привычке отправлять больных и престарелых в лучшую жизнь и поощряет самоубийство, когда жизнь здесь очень ненавистна. Когда на полпути между продолжением и воздаянием достигается идея, что мужские добродетели, которые дают звание, богатство и почет здесь, приведут в будущем к еще более яркой славе, тогда эта вера должна придать новую силу земным мотивам, которые делают смелых воинов и могущественных вождей. Но у людей, которые ожидают, что после смерти станут призраками или отправятся в мрачную страну теней, такие ожидания усиливают естественный ужас и ненависть к распаду. Они склоняются к тому состоянию духа, которое часто встречается у современных африканцев, думающих о смерти так: он больше не будет пить ром, не будет носить красивую одежду, не будет иметь жен. Негр наших дней в полной мере ощутил бы смысл тех строк в начале "Илиады", где говорится о том, что "души" героев низвергнуты в Аид, а "сами" оставлены на съедение псам и жар-птицам.

Поднимаясь на уровень высших рас, мы замечаем, что мысль о будущем существовании занимает все большее место в религиозных убеждениях, ожидание суда после смерти становится все более интенсивным и превращается, как это едва ли кажется дикарю, в реальный мотив жизни. Однако эти изменения не следует оценивать как происходящие во всем мире в прямой пропорции с развитием культуры. Доктрина будущей жизни вряд ли укоренилась глубже и прочнее на высших, чем на средних ступенях цивилизации. На языке Древнего Египта именно умершие категорически называются "живыми", поскольку их жизнь вечна, будь то в мире усопших или ближе к дому, в гробнице, "вечном жилище". Мусульмане говорят, что люди спят в жизни и просыпаются в смерти; индусы сравнивают тело, которое покинула душа, с кроватью, с которой она встает утром. История о древнем Гете, который плакал при рождении и смеялся на похоронах, воплощает идею о связи этой жизни с

последующей, которая снова и снова всплывает на поверхность в истории религии, Возможно, нигде она не затрагивается с такой легкостью, как в сказке "Арабских ночей", где Абдалла Морской возмущенно разрывает свою дружбу с Абдаллой Сухопутным, услышав, что жители суши не пируют и не поют, когда кто-то из них умирает, как жители моря, а скорбят, плачут и рвут свои одежды. Такие мысли приводят к нездоровому аскетизму, который достигает кульминации в жизни буддийского святого: он с отвращением ест пищу из чаши для подаяний, которую носит с собой так, словно в ней находится лекарство, кутается в погребальные одежды с кладбища, или надевая свой изуродованный халат, словно повязку на больное место, чей взгляд устремлен к смерти для избавления от страданий жизни, чья самая мечтательная надежда состоит в том, что после немыслимой череды последовательных существований он сможет найти в полном растворении и небытии прибежище даже на небесах.

Вера в будущее возмездие действительно была мощным двигателем в формировании жизни народов. Могуущественная как для добра, так и для зла, она стала служительницей всех дел во многих верованиях. Священнослужители бессовестно использовали его в своих профессиональных целях, чтобы добиться богатства и власти для своей касты, остановить интеллектуальный и социальный прогресс за пределами освященных ими систем. На берегах реки смерти испокон веков стояла группа священников, чтобы преградить путь всем бедным душам, которые не могут удовлетворить их требования к церемониям, формулам и сборам. Это темная сторона картины. С другой стороны, когда мы изучаем моральные нормы высших наций и видим, как надежды и страхи грядущей жизни приводили в исполнение их учения, становится ясно, что в самых разных религиях доктрина будущего суда способствовала добру и препятствовала злу, в соответствии с меняющимися правилами, по которым люди отделяли добро от зла. Философские школы, которые с классических времен отвергали веру в будущее существование, похоже, вернулись по новой дороге к той самой отправной точке, которую, возможно, самые грубые расы людей никогда не покидали. По крайней мере, это кажется верным в отношении доктрины будущего возмездия, которая в равной степени отсутствует в верованиях классов людей, находящихся на двух крайних ступенях культуры. Насколько моральный стандарт жизни мог быть скорректирован у высших рас с учетом жизни в будущем, - проблема, которую трудно решить, так как неверующие в эту вторую жизнь в значительной степени разделяют этические принципы, которые в большей или меньшей степени сформировались под ее влиянием. Людей, живущих для одного мира или для двух, объединяют высокие мотивы добродетели; благородное самоуважение, побуждающее их к той жизни, которую они считают достойной; любовь к добру ради него самого и ради его непосредственных результатов; и, помимо этого, желание творить добро, которое переживает того, кто его творит, и который, правда, не будет в стране живых, чтобы увидеть свою работу, но который все же может скинуть свои ожидания в некоторую меру нынешнего удовлетворения. Однако тот, кто верит, что нить его жизни будет оборвана роковыми ножницами раз и навсегда, прекрасно понимает, что ему нужны цель и радость в жизни, которые принадлежат тому, кто смотрит на жизнь грядущую. Лишь немногие испытывают истинное удовлетворение, ожидая, что исчезнут из сознательного существования, чтобы впредь, подобно великому Будде, существовать только в своих произведениях. Остаться воплощенным в памяти друзей - это уже кое-что. Несколько великих духов могут наслаждаться почитанием будущих эпох в течение тысячи лет или около того "субъективного бессмертия"; хотя что касается человечества в целом, личные интересы человека едва ли простираются дальше тех, кто жил в его время, а его собственная память едва ли переживает третье и четвертое поколение. Но помимо этих светских мотивов, вера в бессмертие оказывает мощное влияние на всю жизнь и достигает кульминации в последний

час, когда, отбросив все свидетельства чувств, скорбящие улыбаются сквозь слезы и говорят, что это не смерть, а жизнь.

ГЛАВА XIV. АНИМИЗМ (продолжение).

Анимизм, расширяясь от учения о душах до более широкого учения о духах, становится полной философией естественной религии - определение духов сходно с определением душ и, по-видимому, создано по его образцу - переходная стадия: классы душ, переходящих в добрых и злых Демоны-Маны-Поклонение-Доктрина воплощения духов в человеческих, животных, растительных и инертных телах-Демоническая одержимость и одержимость как причины болезней и прорицаний-Фетишизм-Болезнь-духи воплощенные-Призрак, прикрепленный к останкам трупа-Фетиш, производимый Духом, воплощенным в, прикрепленный к объекту или действующий через него - Аналогии доктрины фетиша в современной науке - Поклонение камням - Идолопоклонство - Сохранение анимистической фразеологии в современном языке - Упадок анимистической теории природы.

Общая схема анимизма, частью которой является рассмотренная до сих пор доктрина душ, в дальнейшем расширяется, чтобы завершить всю общую философию естественной религии человечества. В соответствии с той ранней детской философией, в которой человеческая жизнь представляется прямым ключом к пониманию природы в целом, дикарская теория вселенной относит ее явления в целом к волевому действию всепроникающих личных духов. Не спонтанная фантазия, а разумный вывод о том, что следствия обусловлены причинами, привел грубых людей древности к тому, что они стали представлять бесплотными фантомами свои собственные дома и жилища, а также необъятные землю и небо за их пределами. Духи - это просто олицетворенные причины. Как обычная жизнь и действия людей считались вызванными душами, так и счастливые или катастрофические события, которые влияют на человечество, а также разнообразные физические операции внешнего мира, считались вызванными душеподобными существами, духами, чье существенное сходство происхождения очевидно при всем удивительном разнообразии их сил и функций. Многое из того, что объясняет примитивный анимистический взгляд, действительно было передано более развитым образованием на "метафизическую" и "позитивную" стадии мысли. И все же анимизм все еще можно проследить по интеллектуальному состоянию низших рас, по ходу развития высшей культуры, независимо от того, были ли его доктрины продолжены и модифицированы в общепринятую философию религии, или же они сгинули в народных суевериях. Хотя все, за что я здесь берусь, - это набросать в общих чертах те черты этой спиритуалистической философии, которые я могу видеть достаточно ясно, чтобы нарисовать их вообще, едва ли пытаюсь рассеять дымку, покрывающую большую часть предмета, тем не менее даже то, на что я отваживаюсь, является трудной задачей, которая еще более усложняется ответственностью, связанной с ней. Ибо оказывается, что проследить ход развития анимизма, начиная с его примитивных стадий, значит объяснить многое из средневековых и современных мнений, смысл и причины которых вряд ли можно понять без помощи теории развития культуры, учитывающей различные процессы становления, упразднения, выживания и возрождения. Таким образом, даже презируемые идеи диких рас

становятся практически важной темой для современного мира, ведь здесь, как обычно, все, что касается происхождения философского мнения, касается и его обоснованности.

На этом этапе исследования мы полностью осознаем принцип, который все время подразумевался при использовании слова "анимизм" в смысле, выходящем за рамки его более узкого значения - учения о душах. Используя его для выражения учения о духах в целом, мы практически утверждаем, что представления о душах, демонах, божествах и любых других классах духовных существ являются представлениями аналогичного характера во всем мире, причем представления о душах являются первоначальными в этом ряду. С этой точки зрения лучше всего было начать с тщательного изучения душ, которые являются духами, присущими людям, животным и вещам, прежде чем расширять исследование мира духов до его полного диапазона. Если признать, что души и другие духовные существа по своей природе схожи, можно с полным основанием утверждать, что класс концепций, основанных на доказательствах, наиболее прямых и доступных древним людям, является более ранним и фундаментальным. Согласиться с этим, значит, по сути, согласиться с тем, что учение о душах, основанное на естественных представлениях первобытного человека, породило учение о духах, которое расширяет и изменяет его общую теорию для новых целей, но в разработках, менее достоверных и последовательных, более причудливых и надуманных. Кажется, будто концепция человеческой души, достигнутая человеком, послужила типом или моделью, на которую он опирался не только в своих представлениях о других душах более низкого уровня, но и в своих представлениях о духовных существах в целом, начиная с мельчайшего эльфа, резвящегося в длинной траве, и заканчивая небесным Творцом и Правителем мира, Великим Духом.

Доктрины низших рас полностью оправдывают нас в том, что их духовные существа в целом схожи по своей природе с душами людей. Здесь будет снова и снова показано, что душам приписываются те же качества, что и другим духам, они рассматриваются аналогичным образом и переходят без явных разрывов во все части общего духовного определения. Подобная природа души и других духов, по сути, является одним из общих мест анимизма, от самых грубых до самых культурных его стадий. Он простирается от представлений коренных новозеландцев и западных индейцев об "атуа" и "кеми", существах, которые требуют специального определения, чтобы показать, являются ли они человеческими душами, демонами или божествами другого класса,^[229] и так далее до заявления Филона Иудея, что души, демоны и ангелы действительно различаются по имени, но в действительности являются одним целым,^[230] и к состоянию ума современного римско-католического священника, которого предупреждает в рубрике, посвященной осмотру одержимого пациента, не верить демону, если он выдает себя за душу какого-нибудь святого или умершего человека, или доброго ангела (*neque ei credatur, si dæmon simularet se esse animam alicujus Sancti, vel defuncti, vel Angelum bonum*).^[231] Ничто не может более широко раскрыть сходную природу душ и других духовных существ, чем существование полного переходного ряда идей. Души умерших людей фактически рассматриваются как составляющие один из важнейших классов демонов и божеств.

Для диких племен вполне привычно жить в ужасе перед душами умерших как перед вредоносными духами. Так, австралийцы считали, что призраки непогребенных мертвецов превращаются в злобных демонов.^[232] Новозеландцы считали, что души их умерших настолько изменили свою природу, что стали вредоносными для их самых близких и дорогих друзей при жизни;^[233] Карибы говорили, что из различных душ человека одни отправляются на берег моря и опрокидывают лодки, другие - в лес, чтобы стать злыми духами;^[234] среди индейцев сиу страх перед мстостью призрака, как выяснилось, препятствует убийству;^[235] о

некоторых племенах Центральной Африки можно сказать, что их основной религиозной доктриной является вера в призраков, и что главная особенность этих призраков - причинять вред живым.^[236] Патагонцы жили в ужасе перед душами своих волшебников, которые после смерти становятся злыми демонами;^[237] Туранские племена Северной Азии боятся своих шаманов даже больше после смерти, чем при жизни, ибо они становятся особым классом духов, которые являются самыми вредными во всей природе, и которые у монголов донимают живых целью заставить их принести подношения.^[238] В Китае считается, что множество жалких обездоленных духов в нижнем мире, таких как души прокаженных и нищих, могут сильно раздражать живых; поэтому в определенное время их следует умиротворять подношениями пищи, скудной и нищенской; а человек, который чувствует недомогание или боится неудачи в делах, благоразумно сожжет для этих "господ из нижних областей" несколько шуточных одежд и шуточных денег.^[(239)] Представления такого рода широко распространены в Индо-Китае и Индии; целые порядки демонов там ранее были человеческими душами, особенно людей, оставшихся непогребенными или убитыми в результате чумы или насилия, холостяков или женщин, умерших при родах, и которые отныне мстят живым. Однако их можно умиротворить с помощью храмов и подношений, и таким образом они фактически стали обычным классом местных божеств.^[240] К ним можно отнести дьявольскую душу некоего злобного британского офицера, которого местные верующие в районе Тинневелли до сих пор умиротворяют, предлагая на его могиле бренди и чероки, которые он любил при жизни.^[241] Индия даже воплотила теорию в практику путем реального производства демонов, как свидетельствуют два следующих рассказа. Некий брахман, на землях которого кшатрийский раджа построил дом, в отместку разорвал себя и превратился в демона, называемого брахмадасью, который с тех пор наводит ужас на всю страну и является самым распространенным деревенским божеством в Кхаракпуре.^[242] В конце прошлого века жили два брахмана, из дома которых один человек несправедливо, как они считали, забрал сорок рупий; тогда один из брахманов принялся отрезать голову своей собственной матери, полагая, что ее дух, возбуждаемый ударами большого барабана в течение сорока дней, будет преследовать, мучить и доводить до смерти похитителя их денег и тех, кто с ним связан. Заявив в своих последних словах, что она взорвет вора, злобная карга сознательно рассталась с жизнью, чтобы отомстить призраку за эти сорок рупий.^[243] На подобных примерах, похоже, можно проследить, как из психологии низших рас возникли знакомые нам древние и современные европейские сказки о зловещих призраках-демонах. Старый страх и сейчас продолжает подтверждать старую веру.

К счастью для человека, предвидящего смерть, и для обращения с больными и престарелыми, мысли об ужасе и ненависти не преобладают в представлениях о божественных предках, которые в целом считаются добрыми духами-покровителями, по крайней мере для своих сородичей и поклонников. Поклонение манам - одна из великих ветвей религии человечества. Понять его принципы несложно, ведь они явно поддерживают социальные отношения живого мира. Умерший предок, превратившийся в божество, просто продолжает защищать свою семью, получая от нее почести и услуги, как и раньше; умерший вождь по-прежнему следит за своим племенем, по-прежнему держит власть, помогая друзьям и вредя врагам, по-прежнему вознаграждает за добро и резко наказывает за зло. Достаточно показать на нескольких характерных примерах общее положение манес-поклонения среди человечества, начиная с низшей культуры и выше.^[244] В обеих Америках оно встречается нередко, от низкого уровня дикости бразильских камаканов до несколько более высокой стадии северных индейских племен, о которых мы слышим, что они молятся духам своих предков о хорошей погоде или удаче на охоте, и полагают, что когда индеец падает в огонь, духи предков толкают его туда, чтобы наказать пренебрежение обычными дарами, а нэтчеzy из Луизианы, как говорят, даже зашли так далеко, что строили храмы для

мертвецов".^[245] Обращаясь к темным расам Тихого океана, мы видим, что тасманийцы кладут своих больных вокруг трупа на погребальную кучу, чтобы мертвые могли прийти ночью и изгнать дьяволов, вызывающих болезни; в целом туземцы утверждают, что они очень верили в возвращение духов их ушедших друзей или родственников, чтобы благословить или навредить им в зависимости от обстоятельств.^[246] На Танне богами являются духи ушедших предков, престарелые вожди становятся божествами после смерти, руководят ростом ямса и фруктовых деревьев и получают от островитян молитвы и подношения первых плодов.^[247] Не отстают в этом отношении и более справедливые полинезийцы. Ниже великих мифологических богов Тонга и Новой Зеландии души вождей и воинов образуют низший, но активный и могущественный порядок божеств, которые в тонганском раю ходатайствуют за человека перед высшими божествами, направляют военные отряды маори в поход, парят над ними и придают им мужество в бою, и, ревностно наблюдая за своими племенами и семьями, наказывают за любое нарушение священных законов тапу.^[248] Далее мы прослеживаем эту доктрину до Малайских островов, где к душам умерших предков обращаются за процветанием в жизни и помощью в беде.^[249] На Мадагаскаре поклонение духам умерших удивительным образом связано с вазимба, аборигенами острова, которые, как говорят, все еще сохранились как отдельная раса во внутренних районах, и чьи особые могилы свидетельствуют об их прежнем обитании в других районах. Эти могилы, небольшие по размеру и отличающиеся наличием кирпичи и вертикальной каменной плиты или алтаря, являются местами, к которым малагасийцы относятся с одинаковым страхом и почтением, а их лица становятся печальными и серьезными, когда они даже проходят рядом. Если взять камень или сорвать веточку с одной из этих могил, а также споткнуться о нее в темноте, то разгневанный Вазимба наложит болезнь или придет ночью, чтобы унести обидчика в страну призраков. Таким образом, малагасийцы объясняют все необъяснимые в других случаях недомогания тем, что они сознательно или неосознанно обидели какого-то Вазимбу. Они не всегда злобны, могут быть умиротворенными или непримиримыми, а могут иметь оба характера. Таким образом, получается, что на алтарную плиту, которую давным-давно какая-то грубая туземная семья установила для поминовения или покорного подношения пищи умершему сородичу, теперь приходит варварская раса-вытеснитель, чтобы обмазать жертвенный жир, установить головы домашней птицы, овец и рога быков, чтобы таинственный жилец был добрым, а не жестоким, с его сверхчеловеческими способностями.^[250]

На африканском континенте поклонение гривам проявляется с особой определенностью и силой. Так, зулусские воины, которым помогают "аматонго", духи их предков, побеждают в битве; но если мертвые отворачиваются от живых, живые падают в бою, чтобы в свою очередь стать духами предков. В гневе "итонго" захватывает тело живого человека и причиняет ему болезнь и смерть; в благодеянии он дарит здоровье, и скот, и кукурузу, и все, что пожелают люди. Даже маленькие дети и старухи, малозначимые при жизни, становятся при смерти духами, обладающими большой силой: младенцы - по доброте, старухи - по злобе. Но в особенности глава каждой семьи получает поклонение своих сородичей. Почему так происходит, зулус объясняет следующим образом. Хотя они поклоняются многим аматонго своего племени, создавая вокруг них великую ограду для их защиты; однако их отец стоит намного выше всех остальных, когда они поклоняются аматонго. Их отец - великое сокровище для них, даже когда он мертв. А те из его детей, которые уже выросли, хорошо знают его, его мягкость и его храбрость". Черные люди не поклоняются равнодушно всем аматонго, то есть всем умершим из их племени. Если говорить в общем, то главе каждого дома поклоняются дети этого дома; ибо они не знают ни древних, которые умерли, ни их хвалебных имен, ни их фамилий. Но их отец, которого они знали, является главой, с которого они начинают и которым заканчивают свою молитву, потому что они знают его лучше всех и

его любовь к своим детям; они помнят его доброту к ним, когда он был жив; они сравнивают его отношение к ним, когда он был жив, поддерживают себя этим и говорят: "Он и теперь, когда он умер, будет относиться к нам так же. Мы не знаем, почему он должен относиться к другим, кроме нас; он будет относиться только к нам".^[251] В другом месте будет показано, как зулусы продолжают учение о божественных предках, пока не доходят до первопредка человека и создателя мира, первобытного Ункулункулу. В Западной Африке поклонение мане демонстрирует два особых типа. С одной стороны, мы видим, как негры Северной Гвинеи переводят души умерших, в соответствии с их жизнью, в ранг добрых и злых духов, и если злых, то поклоняются им более рьяно, поскольку страх для их разума является более сильным импульсом, чем любовь. С другой стороны, в Южной Гвинее мы видим, как глубокое уважение, оказываемое престарелым при жизни, переходит в поклонение, когда смерть возносит их к еще более высокому влиянию. Там живые приносят изображениям умерших еду и питье и даже небольшую часть своей прибыли, полученной в торговле; они особенно надеются на помощь умерших родственников в жизненных испытаниях, и "нередко можно видеть большие группы мужчин и женщин, которые во время опасности или беды собираются на возвышенности или в густом лесу, вызывая к духам своих предков в самых жалостливых и трогательных тонах"^[(252)].

В Азии поклонение манам проявляется во всех направлениях. Грубые ведды Цейлона верят в покровительство духов умерших; они, по их словам, "всегда бдительны, приходят к ним в болезни, посещают их во сне, дают им плоть во время охоты"; во всех бедствиях и нуждах они призывают на помощь "родственных духов", особенно тени умерших детей, "духов младенцев".^[(253)] Среди неиндусских племен Индии, чьи религии в большей или меньшей степени представляют пра-брахманические и пра-буддистские условия, обнаруживаются широкие и глубокие следы древнего и сохранившегося культа предков.^[254] Среди туранских племен, рассеянных по северным областям Старого Света, подобное положение вещей можно проследить у монголов, поклоняющихся в качестве добрых божеств княжеским душам семьи Чингисхана, во главе которой стоит сам божественный Чингис.^[255] Не отвергли освященный временем обряд и народы более высокой азиатской культуры. В Японии "Путь Ками", более известный иностранцам как религия Син-ту, является одной из официально признанных конфессий, и в ней до сих пор в хижинах и дворцах сохраняется религия древних грубых горных племен, поклонявшихся своим божественным предкам - Ками - и моливших их о помощи и благословении. Ко времени этих древних ками, говорят современные японцы, относятся грубые каменные орудия, которые находят в земле в Японии, как и в других местах: для современных этнологов, однако, они свидетельствуют не о божественном, а о дикарском происхождении.^[256] В Сиаме представители низших сословий не решаются поклоняться великим богам, чтобы по незнанию не ошибиться в сложном ритуале; они предпочитают молиться "тепараку", низшему классу божеств, среди которых души великих людей занимают свои места после смерти.^[257] В Китае, как всем известно, поклонение предкам является доминирующей религией страны, и интересные проблемы открываются перед западным умом при виде великого народа, который тысячелетиями искал живых среди мертвых. Нигде так наглядно не показана связь между родительским авторитетом и консерватизмом. Поклонение предкам, начатое при их жизни, не прерывается, а усиливается, когда смерть делает их божествами. Китаец, телесно и мысленно склоняясь перед мемориальными табличками, хранящими души его предков, мало задумывается о том, что тем самым он доказывает человечеству, насколько огромную силу может иметь неограниченное сыновнее послушание, запрещающее вносить изменения в установления предков, чтобы остановить прогресс цивилизации. Мысль о том, что души умерших разделяют счастье и славу своих потомков, широко распространена в мире, но большинство таких идей покажутся смутными и слабыми китайцу, который будет стараться добиться

почестей на конкурсных экзаменах, руководствуясь особым мотивом прославления своих умерших предков, и чьи титулы будут поднимать его умерших отца и деда на ступень выше его самого, как будто у нас Захарий Маколей и художник Копли теперь должны иметь виконтские короны, официально установленные на их надгробных плитах. Как это часто бывает, то, что для одного народа является шуткой, для другого - трезвый смысл. 300 миллионов китайцев вряд ли увидят шутку в том, что Чарльз Лэмб поносит глупый век, который его не читает, и заявляет, что будет писать для античности. Если бы он сам был китайцем, он мог бы со всей серьезностью написать свою книгу на благо своего прапрадеда. Среди китайцев поклонение мане - это не просто обряд привязанности. Живым нужна помощь духов предков, которые награждают добродетель и наказывают порок: "Возвышенный предок принесет тебе, о принц, много добра!" - "Предки и отцы покинут тебя и выдадут тебя, и не придут на помощь, и ты умрешь". Если в трудную минуту помощь не приходит, китаец упрекает предка или даже сомневается в его существовании. Так, в одной китайской оде страдальцы во время страшной засухи взывают: "Хоу-ци не может или не хочет помочь..... Наши предки наверняка погибли.... Отец, мать, предки, как вы могли спокойно перенести это?". Поклонение манам также не ограничивается прямыми семейными связями; оно естественным образом развивается, чтобы произвести, путем обожествления героических мертвецов, ряд высших богов, которым поклоняется широкая общественность. Так, согласно легенде, Бог Войны или Военный Мудрец был когда-то в жизни человека выдающимся солдатом, Бог Механиков был искусным рабочим и изобретателем инструментов, Бог Свиной был свиноводом, который потерял своих свиней и умер от горя, а Бог Игроков, отчаянный игрок, который проиграл все и умер от нужды, представлен в виде отвратительного изображения, называемого "дьяволом, играющим на деньги", и в таком виде получает молитвы и подношения от закоренелых игроков, своих почитателей. Духи Сан-кеа Та-тэ и Чан-юэнь-цзе ходят принимать подношения в их храмах, возвращаясь раскрасневшимися и сияющими после трапезы; а дух Конфуция присутствует в храме, где дважды в год император приносит ему жертвы.^[258]

Индуз в некоторой степени объединяется с китайцем в том, что касается поклонения предкам, и особенно в том, что касается необходимости иметь сына по крови или усыновлению, который после смерти принесет ему соответствующие жертвы. "Пусть в нашем роду родится, - говорят маны, - человек, который принесет нам в тринадцатый день луны рис, сваренный в молоке, меде и топленом масле". Подношения божественным манам, "питарам" (patres, отцам), как их называют, которым предшествуют и за которыми следуют подношения великим божествам, дают поклоняющемуся заслугу и счастье.^[259] В классической Европе апофеоз лежит частью в пределах мифа, где он применялся к сказочным предкам, а частью в пределах реальной истории, как там, где Юлий и Август разделили его почести с гнусными Домицианом и Коммодом. Самыми особенными представителями поклонения предкам в Европе были, пожалуй, древние римляне, чье слово "manes" стало признанным названием божеств предков в современном цивилизованном языке; они воплощали их в виде изображений, ставили их домашними покровителями, воздавали им подношения и торжественные почести и, причисляя их к inferнальным богам, начертали на гробницах D. M., 'Diis Manibus.'^[260] Появление этого D. M. в христианских эпитафиях - часто замечаемый случай религиозного выживания.

Хотя в современном христианстве не практикуется полноценный культ предков, в его пределах даже сейчас сохраняется хорошо заметное поклонение мертвым. Толпа святых, которые когда-то были мужчинами и женщинами, теперь образуют орден низших божеств, активно участвующих в делах людей и получающих от них почтение и молитвы, таким образом, строго подпадая под определение manes. Этот христианский культ мертвых, в

принципе принадлежащий к более древнему поклонению манам, был приспособлен для выполнения другой цели в ходе религиозных преобразований в Европе. Местные боги, боги-покровители отдельных сословий и ремесел, боги, к которым люди обращались за помощью в особых нуждах, были слишком близки и дороги сердцу пражристианской Европы, чтобы от них можно было отказаться без замены. Проще было заменить их святыми, которые могли бы взять на себя их особые профессии и даже сменить их в священных обителях. Система духовного разделения труда со временем была отработана с удивительной точностью в огромном количестве профессиональных святых, среди которых наиболее знакомыми современному английскому слуху являются святая Цецилия, покровительница музыкантов; святой Лука, покровитель художников; святой Петр, рыботорговец; святой Валентин, влюбленный; святой Себастьян, лучник. Себастьян - лучников; Святой Криспин - сапожников; Святой Губерт, который лечит укусы бешеных собак; Святой Вит, который избавляет безумцев и страдальцев от болезни, носящей его имя; Святой Фиакр, чье имя сейчас менее известно благодаря его святыне, чем благодаря каретам, названным в его честь в семнадцатом веке. Чтобы не останавливаться подробно на часто затрагиваемой теме, достаточно коснуться двух конкретных моментов. Во-первых, что касается прямой исторической преемственности христианского святого по отношению к языческому божеству, то здесь можно привести две очень яркие иллюстрации. Хорошо известно, что Ромул, помня о своем собственном приключенческом младенчестве, после смерти стал римским божеством, благосклонным к здоровью и безопасности маленьких детей, так что кормилицы и матери несли больных младенцев, чтобы отдать их в его маленький круглый храм у подножия Палатина. В последующие века храм был заменен церковью Святого Теодора, и доктор Коньерс Миддлтон, который привлек внимание общественности к его любопытной истории, имел обыкновение заглядывать туда и видеть десять или дюжину женщин, каждая с больным ребенком на коленях, сидящих в молчаливом благоговении перед алтарем святого. Церемонию благословения детей, особенно после прививок, до сих пор можно увидеть там по утрам в четверг.^[261] Опять же, святые Косма и Дамиан, по мнению Мори, обязаны своим признанным постом столь же любопытной череде событий. Они были мучениками, пострадавшими при Диоклетиане в Ægææ в Киликии. Это место было знаменито поклонением Эскулапу, в храме которого практиковалась инкубация, то есть сон для прорицательных снов. Похоже, что эта идея была перенесена на двух местных святых, поскольку в следующий раз мы слышим о них как о явившихся во сне императору Юстиниану, когда он был болен в Византии. Они исцелили его, он построил им храм, их культ распространился далеко и широко, и они часто являлись больным, чтобы показать им, что они должны делать. Легенда гласит, что Косма и Дамиан были врачами, пока жили на земле, и, во всяком случае, они являются святыми покровителями профессии врача и по сей день.^[262] Во-вторых, что касается фактического состояния агиолатрии в современной Европе, то в целом очевидно, что среди образованных классов она идет на убыль. Тем не менее, можно привести современные примеры, демонстрирующие идеи, столь же крайние, как и те, что преобладали более широко тысячу лет назад. В церкви иезуитского колледжа в Риме похоронен святой Алоизий Гонзага, в честь которого студенты колледжа пишут ему письма, которые кладут на его богато украшенный и освещенный алтарь, а затем сжигают нераспечатанными. Чудесный ответ на эти письма подтверждается английской книгой 1870 года. К этому же году относится английский трактат, посвященный недавнему чудесному исцелению. Одну итальянку, страдавшую от опухоли и начинающегося рака груди, иезуитский священник уговаривал обратиться к блаженному Иоанну Берхмансу, благочестивому иезуитскому послушнику из Бельгии, который умер в 1621 году и был причислен к лику блаженных в 1865 году. Советник достал для нее "три маленьких пакетика пыли, собранной с гроба этого святого невинного, маленький крест, сделанный из досок

комнаты, которую занимал блаженный юноша, а также часть ваты, в которую была завернута его преподобная голова". В течение девяти дней пациентка обращалась к блаженному Иоанну, глотала небольшие порции его праха в воде и, наконец, прижала крест к груди с такой силой, что ее охватила болезнь, она уснула и проснулась без единого симптома. И когда доктор Панегросси, врач, увидел невероятное исцеление и услышал, что больная обратилась к блаженному Берхману, он склонил голову, говоря: "Когда вмешиваются такие врачи, нам больше нечего сказать!"^{[[263]]} Подводя итог всей истории поклонения манам, можно сказать, что в наше время мертвым по-прежнему поклоняется гораздо большая половина человечества, и, возможно, так было с тех далеких периодов первобытной культуры, когда религия манов, вероятно, получила свое начало.

Теперь стало ясно, что теория душ признает их способными либо к самостоятельному существованию, либо к вселению в человеческие, животные или другие тела. Исходя из принципа, что общая теория духов основана на теории душ, мы сможем объяснить несколько важных направлений низшей философии религии, которые без такого объяснения могут показаться в значительной степени неясными или абсурдными. Предполагается, что, подобно душам, другие духи способны либо существовать и действовать, свободно порхая по миру, либо на более или менее длительное время вселяться в твердые тела. Будет хорошо, если мы сразу же усвоим эту теорию воплощения, так как без нее нас будет ежеминутно останавливать трудность в понимании природы духов, как она определяется в низшем анимизме. Теория воплощения служит нескольким очень важным целям в философии дикарей и варваров. С одной стороны, она дает объяснение феноменам болезненной экзальтации и деградации, особенно связанным с ненормальной речью, и этот взгляд настолько распространился, что породил почти общую доктрину болезни. С другой стороны, это позволяет дикарю либо "поместить" вредный дух в какое-нибудь чужое тело и таким образом избавиться от него, либо носить с собой полезный дух для его службы в материальном объекте, установить его как божество для поклонения в теле животного, или в блоке, или камне, или изображении, или другой вещи, которая содержит дух, как сосуд содержит жидкость: это ключ к строгому фетишизму, и в немалой степени к идолопоклонству. При кратком рассмотрении этих различных направлений теории воплощения можно с удобством включить некоторые группы случаев, которые часто невозможно разделить. Теоретически эти случаи относятся скорее к одержимости, чем к одержанию: духи не вселяются в тела, но витают вокруг них и воздействуют на них извне.

Как в нормальных условиях душа человека, обитающая в его теле, призвана давать ему жизнь, думать, говорить и действовать через него, так и адаптация того же самого принципа объясняет аномальные состояния тела или разума, рассматривая новые симптомы как следствие действия второго душеподобного существа, чужого духа. Одержимый человек, которого бросает и трясет в лихорадке, которому больно и мучительно, словно какое-то живое существо разрывает или скручивает его внутри, который день за днем тоскует, словно пожирает его жизненные силы, рационально находит личную духовную причину своих страданий. В жутких снах он даже иногда видит того самого призрака или кошмарного зверя, который его мучает. Особенно когда таинственная невидимая сила бросает его беспомощно на землю, дергает и корчит в конвульсиях, заставляет набрасываться на прохожих с силой великана и свирепостью дикого зверя, побуждает его с искаженным лицом и бешеными жестами, с голосом, не принадлежащим ему и не похожим даже на человеческий, излить дикий бессвязный бред или с мыслью и красноречием, выходящими за рамки его трезвых способностей, повелевать, советовать, предсказывать - такой человек кажется тем, кто наблюдает за ним, и даже самому себе, что он стал простым орудием духа, который овладел им или вошел в него, демона-собственника, в личность которого пациент верит так

безоговорочно, что часто представляет себе его личное имя, которое он может объявить, когда говорит своим голосом и характером через его органы речи; Наконец, покинув изможденное и измученное тело медиума, вторгшийся дух уходит, как и пришел. Такова дикарская теория деймониакальной одержимости и наваждения, которая на протяжении веков была и остается доминирующей теорией болезней и внушений среди низших рас. Очевидно, что она основана на анимистической интерпретации реальных симптомов, занимающих достойное место в интеллектуальной истории человека, наиболее подлинной и рациональной. Общая доктрина о духах-болезнях и духах-прорицателях, по-видимому, имеет свое самое раннее, самое широкое и самое последовательное положение в пределах дикости. Когда мы получим ясное представление о ней в этом ее первоначальном доме, мы сможем проследить, как она переходит из класса в класс цивилизации, отрываясь по частям под влиянием новых медицинских теорий, но иногда расширяясь в возрождении, и, по крайней мере, в томительном выживании, удерживая свое место в середине нашей современной жизни. Теория одержимости известна нам не только по высказываниям тех, кто описывает болезни в соответствии с ней. Если болезнь объясняется нападением духов, то естественно следует, что избавление от этих духов является надлежащим средством лечения. Таким образом, практика экзорцистов появляется бок о бок с доктриной одержимости, начиная с ее первого появления в дикости и заканчивая ее сохранением в современной цивилизации; и ничто не может более ярко продемонстрировать концепцию болезни или психического расстройства как вызванного личным духовным существом, чем действия экзорциста, который разговаривает с ним, уговаривает или угрожает ему, делает ему подношения, выманивает или изгоняет его из тела пациента и побуждает его принять свою обитель в каком-то другом. То, что два великих эффекта, приписываемых такому духовному влиянию в одержимости и одержании, а именно: причинение недугов и внушение пророчеств, не только смешиваются вместе, но и часто абсолютно совпадают, согласуется с мнением, что оба результата связаны с одной общей причиной. Кроме того, тот факт, что вторгшийся или вторгающийся дух может быть либо человеческой душой, либо принадлежать к какому-то другому классу в духовной иерархии, подтверждает мнение, что теория одержимости происходит от обычной теории воздействия души на тело и действительно построена по ее образцу. Иллюстрируя доктрину типичными примерами из огромной массы доступных деталей, вряд ли удастся провести различие между действующими духами, между душами и демонами, провести точную грань между одержимостью демоном снаружи и одержимостью демоном внутри, между состоянием мучимого демоном пациента и демонически активного врача, провидца или священника. Одним словом, путаница этих понятий в сознании дикаря лишь справедливо отражает их тесную связь в самой теории одержимости.

В австралийско-тасманийском регионе болезни и смерть приписываются более или менее определенным духовным влияниям; описания демона, исполняющего злую волю колдуна, который подкрадывается сзади к своей жертве и бьет ее дубинкой по шее, и призрака мертвеца, разгневанного тем, что его имя произнесли, и вползающего в тело произносившего, чтобы съесть его печень, - это действительно необычайно наглядные детали дикарского анимизма.^[264] Теория духов болезней хорошо изложена в ее крайней форме у минтира, низкой расы Малайского полуострова. Их "ханту", или духи, имеют среди своих функций функцию вызывать болезни; так, "ханту калумбахан" вызывает оспу; "ханту каманг" вызывает воспаление и опухание рук и ног; когда человек ранен, "ханту пари" прижимается к ране и сосет, и это является причиной вытекания крови. Таким образом, как говорит описатель, "перечислять остальные ханту означало бы просто преобразовать название каждого вида болезни, известного Минтире, в соответствующее. Если бы появилась какая-нибудь новая болезнь, она была бы приписана ханту, носящему то же

название".^[265] Представление о том, какой отчетливой личностью обладает демон болезни в сознании низших рас, поможет нам понять, что оранг-лауты этого района кладут колючки и кустарник на тропинки, ведущие к месту, где вспыхнула оспа, чтобы отпугнуть демонов; точно так же хонды Ориссы пытаются с помощью колючек, рвов и вонючего масла, вылитого на землю, забаррикадировать тропинки к своим деревьям против богини оспы, Джуга Пенну.^[266] Среди даяков Борнео "быть пораженным духом" означает быть больным; болезнь может быть вызвана невидимыми духами, наносящими невидимые раны невидимыми копьями, или входящими в тела людей и изгоняющими их души, или поселяющимися в их сердцах и сводящими их с ума. На Индийском архипелаге явно признается личная получеловеческая природа духов болезни: их умиротворяют пирами, танцами и подношениями пищи, которые устраивают для них в лесу, чтобы побудить их покинуть свои жертвы, или отправляют в море крошечные проа с подношениями, чтобы духи, поселившиеся в кишках больных людей, могли уплыть и не возвращаться.^[267] Анимистическая теория болезней ярко выражена в Полинезии, где каждая болезнь приписывается духовному воздействию божеств, вызванному подношениями врагов или нарушением жертвой законов тапу. Так, в Новой Зеландии каждый недуг вызывается духом, особенно младенцем или неразвитым человеческим духом, который, будучи послан в тело пациента, грызет и питается внутри; и экзорцист, обнаружив путь, по которому такой дух болезни пришел снизу, чтобы питаться жизненными силами больного родственника, убедит его с помощью талисмана сесть на стебель льна и отправиться домой. Слышали мы и о том, что части тела - лоб, грудь, живот, ноги и т. д. - приписаны каждая к своему божеству, которое причиняет там боли и недуги.^[268] Так и у самоанцев, когда человек был близок к смерти, люди стремились расстаться с ним в хороших отношениях, будучи уверены, что если он умрет, испытывая злобу к кому-либо, то обязательно вернется и навлечет беду на этого человека или кого-то из его близких родственников. Это считалось частым источником болезней и смертей: дух умершего члена семьи возвращался и поселялся в голове, груди или животе живого человека, вызывая болезнь и смерть. Если человек умирал внезапно, считалось, что его съедал дух, который его забрал; и хотя душа того, кого так съели, отправлялась в общую страну духов умерших, там она не имела способности говорить, а если ее спрашивали, могла только биться в грудь. В завершение следует заметить, что души умерших, вызывающие болезни, были теми же, что овладевали живыми при более благоприятных обстоятельствах, приходя поговорить через определенного члена семьи, предсказывая будущие события и давая указания относительно семейных дел.^[269] Дальше к востоку, на островах Джорджия и Общество, злых демонов посылают, чтобы они царапали и терзали людей в конвульсиях и истерике, мучили несчастных, как колючими крючьями, или закручивали и завязывали в них узлы, пока они не умирали, корчась в агонии. Но к сумасшедшим следует относиться с большим уважением, как к богу, и идиоты обязаны той добротой, с которой их умиротворяют и уговаривают, вере в их сверхчеловеческое вдохновение.^[270] Здесь, как и везде в низшей культуре, сохранилась старая реальная вера, которая перешла в шутку цивилизованных людей в знаменитой фразе о "вдохновенном идиоте".

В американской этнографии сохранились сведения о том, что грубые расы приписывают болезни действию злых духов. Так, дакоты верят, что духи наказывают их за проступки, особенно за пренебрежение пирами в честь умерших; эти духи обладают силой посылать дух чего-либо, например медведя, оленя, черепахи, рыбы, дерева, камня, червя или умершего человека, который, попадая в пациента, вызывает болезнь; лечение знахаря заключается в чтении над ним заклинаний, пении "He-le-li-lah, &c...", под аккомпанемент тыквенной погремушки с бусинами внутри, церемониальном выстреле в символическое изображение вторгшегося существа из коры, сосании над местом боли, чтобы дух вышел, и стрельбе из оружия по нему, когда он, как предполагается, убегает".^[271] Подобные процессы были в

полном ходу в Вест-Индии во времена Колумба, когда монах Роман Пана записал свой причудливый рассказ о том, как туземный колдун срывает болезнь с ног пациента (как срывают брюки), выходит за дверь, чтобы сдуть ее, и приказывает ей уйти в горы или к морю; представление завершается обычным сосательным лечением и притворным извлечением какого-нибудь камня или кусочка плоти, или чего-нибудь подобного, что, как уверяют пациента, его дух-покровитель или божество (сеті) вложил в него, чтобы вызвать болезнь, в наказание за пренебрежение построить ему храм или почтить его молитвами или подношениями товаров.^[272] Патагонцы считали, что болезнь вызывается духом, вселившимся в тело пациента; "они верят, что каждый больной одержим злым демоном; поэтому их врачи всегда носят с собой барабан с нарисованными на нем фигурками дьяволов, которыми они бьют по постели больных, чтобы изгнать из тела злого демона, вызывающего расстройство."^[273] В Африке, согласно философии басуто и зулусов, причинами болезней являются призраки умерших, приходящие, чтобы привлечь к себе живых или заставить их принести мясные жертвы. Их узнают прорицатели или сам больной, который видит во сне ушедший дух, пришедший мучить его. Племена конго точно так же считают души умерших, перешедшие в ряды могущественных духов, причиной болезней и смерти среди людей. Таким образом, в обоих этих районах медицина становится почти полностью религиозным делом, состоящим из умиловительных жертв и молитв, обращенных к вызывающим болезни манам. Баролонги поклоняются ненормальным людям как находящимся под непосредственным влиянием божества; в то время как в Восточной Африке безумие и идиотизм объясняются просто и типично - "у него есть изверги".^[274] Негры Западной Африки, полагая, что приступ болезни был вызван каким-то духовным существом, могут с удовлетворением установить, какой именно дух это сделал и почему. Возможно, пациент пренебрег своим "вонгом" или духом-фетишем, который и сделал его больным; или это может быть его собственный "кла" или личный дух-хранитель, который, будучи вызванным, объясняет, что с ним обращались недостаточно почтительно, и т. д.; или это может быть "сиса" или призрак какого-то умершего человека, который воспользовался этим средством, чтобы дать понять, что ему нужно золотое украшение, которое осталось после его смерти.^[275] Конечно, средство лечения в этом случае будет заключаться в удовлетворении требований духа. Другой аспект негритянской доктрины о духах-болезнях представлен в следующем описании из Гвинеи, сделанном миссионером преподобным Дж. Л. Уилсоном: "Демонические одержимости - обычное явление, и подвиги, совершаемые теми, кто, как предполагается, находится под таким влиянием, конечно, не отличаются от описанных в Новом Завете. Бешеные жесты, конвульсии, пена изо рта, подвиги сверхъестественной силы, неистовый бред, рваные раны на теле, скрежет зубов и другие вещи подобного характера можно наблюдать в большинстве случаев, когда предполагается, что человек находится под дьявольским влиянием".^[276] Замечание, неоднократно сделанное путешественниками, несомненно, верно, поскольку спиритуалистическая теория болезни сильно препятствует прогрессу медицинского искусства среди низших рас. Так, у бодо и дхималов Северо-Восточной Индии, которые приписывают все болезни божеству, мучающему пациента за какую-то провинность или нерадивость, экзорцисты прорицают оскорбленного бога и умиротворяют его обещанным жертвоприношением свиньи; эти экзорцисты - класс жрецов, и у народа нет других врачей.^[277] Там, где во всем мире господствует доктрина демонов болезней, в умах людей, переполненных заклинаниями и церемониями, почти не остается места для мыслей о лекарствах и режиме.

Случаи, когда одержимость болезнью переходит в одержимость прорицанием, особенно связаны с истерическими, судорожными и эпилептическими заболеваниями. Мистер Бэкхаус описывает колдуна из Тасмании, "страдающего от приступов спазматического сокращения мышц одной груди, которые он, как и все другие болезни, приписывает

дьяволу"; этот недуг служил доказательством его вдохновения для своего народа.^[278] Когда доктор Мейсон проповедовал вблизи деревни язычников Пво, один человек упал в эпилептическом припадке; его знакомый дух пришел к нему, чтобы запретить людям слушать миссионера, и он выкрикивал свои обличения как сумасшедший. Впоследствии этот человек обратился в веру и сказал миссионеру, что "он не может объяснить свои прежние упражнения, но ему показалось, что дух говорил, и он должен рассказать, что ему было сказано". В этом районе Карена процветает туземный "ви", или пророк, чье дело - довести себя до состояния, в котором он может видеть ушедших духов, посещать их далекий дом и даже вызывать их в теле, воскрешая таким образом мертвых; эти ви - нервные возбудимые люди, такие, которые могли бы стать медиумами, и при произнесении пророчеств они впадают в настоящие конвульсии.^[279] Подробности доктора Каллауэя о состоянии зулусских прорицателей необычайно поучительны. Их симптомы приписываются одержимости "аматонго" или духами предков; болезнь распространена, у одних она проходит сама собой, у других заложен призрак, который ее вызывает, а третьи пускают болезнь на самотек и становятся профессиональными прорицателями, чьи способности находить скрытые вещи и давать, казалось бы, недоступную информацию подтверждают местные свидетели, которые в то же время не слепы к их уловкам и неудачам. Самым совершенным описанием является описание истеричного провидца, у которого была "болезнь, предшествующая способности к прорицанию". Этот человек описывает хорошо известный симптом истерии - тяжесть, поднимающуюся внутри него до плеч, яркие сны, видения предметов, которых нет, когда он приближается, песни, которые приходят к нему без заучивания, ощущение полета в воздухе. Этот человек был "из семьи очень чувствительных людей, которые становятся врачами".^[280] Люди, чья конституциональная неуравновешенность вызывает болезненные проявления, действительно отмечены природой, чтобы стать провидцами и колдунами. Среди патагонцев пациенты, страдающие падучей болезнью или танцем святого Витта, сразу же отбирались в маги, как избранные самими демонами, которые овладевали ими, искажали их и вызывали судороги.^[281] Среди сибирских племен шаманы отбирают детей, склонных к судорогам, как подходящих для воспитания в профессии, которая может стать наследственной с эпилептическими наклонностями, к которым она относится.^[282] Таким образом, даже в низшей культуре класс болезненных задумчивых энтузиастов начинает обладать той властью над умами своих более похотливых собратьев, которую они так замечательно сохраняют на протяжении всей истории.

ГЛАВА XV.

АНИМИЗМ (продолжение).

Духи, рассматриваемые как личные причины явлений мира - Всепроникающие духи как добрые и злые демоны, влияющие на человека - Духи, проявляющиеся в снах и видениях: Кошмары; Инкубы и Суккубы; Вампиры; Демоны-видения - Демоны тьмы, отгоняемые огнем - Демоны, проявляющиеся иным образом: видимые животными; обнаруживаемые по следам - Духи, воспринимаемые и рассматриваемые как материальные - Духи-покровители и духи-знакомые - Духи природы; исторический ход развития учения - Духи вулканов, водоворотов, скал - Поклонение воде: Духи колодцев, ручьев, озер и т.д.- Поклонение деревьям: Духи, воплощенные в деревьях или обитающие в них; духи рощ и лесов - Поклонение животным: Животные, которым поклоняются, непосредственно, или как воплощениям или представителям божеств; Поклонение тотемам; Поклонение змеям - Видовые божества; их связь с архетипическими идеями.

Теперь нам предстоит перейти к последней теме исследования анимизма, завершив классифицированный обзор духовных существ в целом, от мириад душ, эльфов, фей, джиннов, которые, как считается, выполняют свои разнообразные функции в жизни человека и мира, до божеств, которые правят, немногие и могущественные, над духовной иерархией. Несмотря на бесконечное разнообразие деталей, общие принципы этого исследования кажутся сравнительно легкодоступными для исследователя, если он воспользуется двумя ключами, которые дают предыдущие исследования: во-первых, что духовные существа смоделированы человеком на основе его первичной концепции его собственной человеческой души, и, во-вторых, что их цель - объяснить природу на основе примитивной детской теории, что она действительно и во всем "Одушевленная природа". Если, как говорит поэт, "Felix qui potuit rerum cognoscere causas", то грубые племена древних людей имели внутри себя этот источник счастья, что они могли объяснить себе причины вещей. Ведь для них духовные существа, эльфы и гномы, призраки и люди, демоны и божества, были живыми личными причинами всеобщей жизни. "Первым людям все давалось легко, тайны природы не были так скрыты от них, как от нас", - говорил мистик Якоб Бёме. Верно, ответим мы, если эти первобытные люди верили в ту анимистическую философию природы, которая и сейчас сохранилась в сознании дикарей. Они могли приписывать добрым или враждебным духам все доброе и злое в своей жизни и все поразительные действия природы; они жили в привычном общении с живыми и могущественными душами своих умерших предков, с духами ручья и рощи, равнины и горы; они хорошо знали живое могучее солнце, изливающее на них лучи света и тепла, живое могучее море, обрушивающее на берег свои яростные волны, великие личные Небо и Земля, защищающие и производящие все сущее. Считалось, что человеческое тело живет и действует в силу обитающего в нем духа-души, так и все действия в мире происходят под влиянием других духов. Таким образом, анимизм, начавшись как философия человеческой жизни, расширялся и расширялся, пока не превратился в философию природы в целом.

Уму низших рас кажется, что вся природа одержима, пронизана, переполнена духовными существами. Пытаясь на примере нескольких типов дать представление об этой концепции всепроникающих духов на ее дикой и варварской стадии, невозможно провести абсолютную линию разделения между духами, занятыми влиянием на жизнь человека во благо или во вред, и духами, специально заинтересованными в осуществлении операций природы. На самом деле эти два класса духовных существ сливаются друг с другом так же неразрывно, как и первоначальные анимистические доктрины, на которых они основаны. Однако, поскольку духи, которые, как считается, непосредственно влияют на жизнь и судьбу человека, находятся ближе всего к центру анимистической схемы, целесообразно отдать им предпочтение. Описание и функции этих существ простираются вверх от самых грубых человеческих племен. Миллиган пишет о тасманийцах: "Они были политеистами; то есть верили в ангелов-хранителей или духов, а также во множество могущественных, но, как правило, злонамеренных существ, обитающих в расщелинах и пещерах скалистых гор и временно живущих в дуплах деревьев и одиноких долинах; предполагалось, что некоторые из них обладают огромной силой, а большинству приписывалась природа и атрибуты гоблинов и эльфов нашей родной земли."^[388] Олдфилд пишет об аборигенах Австралии: "Число сверхъестественных существ, которых они боятся, если не любят, чрезвычайно велико; ведь ими населены не только небеса, ими кишит все лицо страны; каждая чаща, большинство водоемов и все скалистые места изобилуют злыми духами. Подобным образом, все природные явления считаются делом рук демонов, ни один из которых не выглядит благодущным, все они, очевидно, стремятся причинить все мыслимые беды бедному черному парню"^[389] Это должна быть действительно несчастная раса, среди которой могла сформироваться такая демонология, и с облегчением можно обнаружить, что другие люди

низкой культуры, признавая тот же духовный мир, кишаший вокруг них, не считают его главным атрибутом злобу против себя. Среди индейцев алгонкинов Северной Америки Школкрафт находит основу их религии в вере в то, "что все видимое и невидимое творение оживлено различными порядками злобных или благодетельных духов, которые руководят повседневными делами и конечными судьбами людей".^[390] Среди хондов Ориссы Макферсон описывает великих богов и племенных манов, а под ними - порядок мелких и местных божеств: "Они являются богами-покровителями каждого места на земле, имея власть над функциями природы, которые действуют там, и над всем, что касается человеческой жизни в нем. Их число неограниченно. Они наполняют всю природу, в которой ни одна сила или объект, от моря до полевых комьев, не лишены своего божества. Они являются хранителями холмов, рощ, ручьев, фонтанов, тропинок и деревушек, и им ведомы все действия, нужды и интересы людей в местности, где они председательствуют."^[(391)] Описывая анимистическую мифологию туранских племен Азии и Европы, Кастрен говорит, что каждая земля, гора, скала, река, ручей, источник, дерево или что бы это ни было, имеет духа для обитания; духи деревьев и камней, озер и ручьев с удовольствием слышат благочестивые молитвы дикаря и принимают его подношения.^[392] Таковы представления гвинейского негра, который находит обиталища своих добрых и злых духов в больших скалах, дуплистых деревьях, горах, глубоких реках, густых рощах, гулких пещерах и, проходя молча мимо этих священных мест, оставляет подношение, будь то листок или ракушка, подобранная на берегу.^[393] Таковы примеры, которые небезосновательно рисуют веру низших рас в мир духов на земле, и такие описания применимы к состоянию умов людей на протяжении всего развития цивилизации.

Доктрина древних философов, таких как Филон^[394] и Иамблих,^[395] о духовных существах, кишаших в атмосфере, которой мы дышим, была продолжена и развита в специальных направлениях в дискуссиях о природе и функциях всепроникающего сонма ангелов и дьяволов, в трудах ранних христианских отцов.^[396] Богословы современных веков в большинстве своем сочли разумным сократить в сравнительно узких пределах действие, приписываемое внешним духовным существам на человечество; однако есть и такие, кто полностью сохраняет ангелологию и демонологию Оригена и Тертуллиана. Эти два взгляда можно хорошо сравнить, если привести рядом суждения двух епископов Римской церкви о вере во всепроникающих демонов, распространенной в нецивилизованных странах. Знаменитый комментатор, Дом Кальмет, в самых ясных выражениях излагает учение об ангелах и демонах как вопрос догматического богословия. Но он менее склонен принимать без сомнений рассказы о конкретных проявлениях в средневековом и современном мире. Он ссылается на свидетельство Луи Вивеза о том, что в недавно открытых странах Америки нет ничего более распространенного, чем видеть духов, которые появляются в полдень не только в деревне, но и в городах и селах, говорят, командуют, иногда даже поражают людей; и на рассказ Олауса Магнуса о призраках или духах, которых видели в Швеции и Норвегии, Финляндии и Лапландии, которые делают удивительные вещи, некоторые даже служат людям в качестве домашней прислуги и выгоняют скот на пастбище. Но Кальмет замечает по поводу этих историй, что чем больше невежества преобладает в стране, тем больше там царит суеверий.^[397] Похоже, что в наши дни, однако, наблюдается тенденция к поощрению менее скептических взглядов. Книга монсеньора Гауме о "Святой воде", которая не так давно получила особое и официальное одобрение Пия IX, появилась "в эпоху, когда миллионы злых ангелов, которые нас окружают, предприимчивы как никогда"; и здесь история Олауса Магнуса о демонах, населяющих Северную Европу, не только цитируется, но и подтверждается.^[398] В целом, исследование доктрины всепроникающих духов через все уровни культуры представляет собой удивительное проявление интеллектуальной преемственности. Справедливо миссионер Эллис, изображая мир жителей островов Южных морей, переполненный бесчисленными всепроникающими духами, указывает на близость

соответствия между доктринами дикаря и цивилизованного анимиста, выраженными в знакомых строках Мильтона: - "Миллионы духовных существ ходят по земле".

"Миллионы духовных существ ходят по земле,

Невидимые, и когда мы бодрствуем, и когда мы спим". [399]

Как с душами, так и с другими духами человек наиболее отчетливо и непосредственно общается там, где они реально являются его чувствам в снах и видениях. Вера в то, что такие фантомы являются реальными и личными духами, подтвержденная и поддерживаемая прямыми свидетельствами органов зрения, осязания и слуха, естественно, является мнением, обычным для философии дикарей, да и других народов, долго и упорно сопротивляющимся нападкам более поздней научной доктрины. Демон Коин стремится задушить спящего австралийца; [400] злое "на" приседает на живот Карена; [401] североамериканских индейцев, пресытившихся пиршествами, посещают ночные духи; [402] карибы, подверженные ужасным снам, часто просыпались, заявляя, что демон Мабойа избил их во сне, и они все еще чувствуют боль. [403] Эти демоны - те самые эльфы и кошмары, которые и по сей день в бедных районах Европы скачут и глотают храпящего крестьянина, и чьи имена, не забытые среди образованных людей, лишь перешли из разряда верований в шутку. [404] Не менее отчетливый продукт дикарской анимистической теории снов как реальных визитов личных духовных существ, сохранился без изменений и перерывов в верованиях средневекового христианства. Это учение об инкубах и суккубах, ночных демонах мужского и женского пола, которые вступают в сексуальные связи с мужчинами и женщинами. Можно привести с их описанием у островитян Антильских островов, где они являются призраками мертвых, исчезающими, когда их хватают; [405] в Новой Зеландии, где божества предков "привязываются к женщинам и наносят им постоянные визиты", а на островах Самоа подобные сношения озорных низших богов вызвали "множество сверхъестественных представлений"; [406] и в Лапландии, где также были зафиксированы подробности этого последнего экстремального класса. [407] От этих низших уровней культуры идея может быть продолжена дальше. В индуистской Тантре указаны формальные обряды, позволяющие мужчине получить спутницу-нимфу, поклоняясь ей и повторяя ее имя по ночам на кладбище. [408] Августин в поучительном отрывке излагает народные представления о визитах инкубов, подтвержденные, по его словам, свидетельствами такого количества и качества, что отрицать их может показаться дерзостью; однако он старается не связывать себя позитивной верой в таких духов. [409] Позднейшие богословы были менее осторожны, и серьезная аргументация по поводу ночных сношений с инкубами и суккубами продолжалась до тех пор, пока в эпоху расцвета средневековой цивилизации она не была признана церковниками и юристами в полной мере. Не стоит считать это уродливым, но безобидным суеверием, когда, например, оно изложено в булле папы Иннокентия VIII в 1484 году, как принятое обвинение против "многих лиц обоих полов, забывших о своем спасении и отпавших от католической веры". Практические результаты этого убеждения известны студентам, которые проследили последствия папской буллы в юридическом руководстве трибуналов по колдовству, составленном тремя назначенными инквизиторами, печально известном *Malleus Maleficarum*; и проследил результаты этого в тех ужасных записях, которые в своей голой фразеологии рассказывают о признаниях в преступлении дьявольского сношения, вырванных у несчастных жертв, над которыми работали угрозами и угрозами в промежутках между дыбами, пока не накопилось достаточно доказательств для явного осуждения и приговора к колу. [410] Мне нет нужды останавливаться на смешении непристойности и ужаса этих подробностей, которые здесь имеют отношение только к истории анимизма. Но этнографу будет легче понять отношение современной философии к

философии дикарей, если он прочтет серьезно верующий рассказ Ричарда Бартон в "Анатомии меланхолии", где он заключает, соглашаясь с заявлением, недавно сделанным Липсиусом, что, судя по ежедневным рассказам и судебным приговорам, ни в один век эти развратные демоны не появлялись в таком количестве, как в его собственное время - а это было около 1600 года н.э.^[411]

В связи с кошмаром и инкубом следует упомянуть еще одну разновидность ночного демона - вампира. Поскольку некоторые пациенты видят, как день ото дня, без видимых причин, становятся худыми, слабыми и бескровными, дикарский анимизм призван дать удовлетворительное объяснение, и он делает это в доктрине, что существуют определенные демоны, которые выедают души или сердца или высасывают кровь своих жертв. Полинезийцы говорили, что это ушедшие души (titi), покинувшие могилы и могильных идолов, вползают ночью в дома, пожирают сердца и внутренности спящих, и те умирают.^[412] Каренцы рассказывают о "кефу", который представляет собой желудок волшебника, выходящий в виде головы и внутренностей, чтобы пожирать души людей, и те умирают.^[413] У минтира с Малайского полуострова есть свой "ханту пеньядин"; это водяной демон с головой собаки и пастью аллигатора, который высасывает кровь из больших пальцев рук и ног людей, и они умирают.^[414] Именно в Славонии и Венгрии находится основное место обитания демонов-кровососов, и к этому району относится их особое название - *вампир*, польское *upior*, русское *upir*. Существует целая литература жутких историй о вампирах, которую студент найдет подробно рассмотренной у Кальмета. Самый короткий путь к рассмотрению этого поверья - отнести его непосредственно к принципам дикарского анимизма. Мы увидим, что большинство его деталей сразу же встают на свои места, и что вампиры - это не просто порождения беспочвенной фантазии, а причины, придуманные в духовной форме для объяснения конкретных фактов истощения организма. Что касается их природы и физического действия, то существует две основные теории, но обе придерживаются первоначальной анимистической идеи о духовных существах и считают этих демонов человеческими душами. Первая теория гласит, что душа живого человека, часто колдуна, оставляет свое тело спящим и выходит наружу, возможно, в видимой форме соломинки или пуха, проскальзывает через замочные скважины и нападает на свою спящую жертву. Если спящий проснется вовремя, чтобы схватить это крошечное воплощение души, он может через него отомстить, жестоко обойдясь с его телесным владельцем или уничтожив его. Одни говорят, что эти "мури" приходят ночью к мужчинам, садятся им на грудь и сосут их кровь, другие считают, что они сосут только детскую кровь, а взрослым людям они просто снятся в кошмарах. Перед нами реальный феномен кошмара, адаптированный для определенной цели. Вторая теория гласит, что душа умершего человека выходит из погребенного трупа и сосет кровь живых людей. Жертва становится худой, вялой и бескровной, впадает в стремительный упадок сил и умирает. Здесь опять-таки реальный опыт, но для завершения идеи развивается новая фантазия. Считается, что труп, снабжаемый кровью вернувшейся души, остается неестественно свежим, упругим и румяным; соответственно, способ обнаружения вампира - вскрытие его могилы, где оживший труп может быть обнаружен кровоточащим при порезе и дажедвигающимся и кричащим. Один из способов уложить вампира - насадить труп на кол (как это делают самоубийцы с тем же намерением); но более эффективный план - обезглавить и сжечь его. Такова суть учения о вампирах. Тем не менее, поскольку один порядок демонов склонен смешиваться с другими, легенды о вампирах сильно смешались с другим анимистическим фольклором. Вампиры предстают в образе полтергейста или стукача, вызывая те нарушения в домах, которые современный спиритизм относит к душам усопших. Таким был призрак некоего угрюмого крестьянина, который в 1700 году вышел из могилы на острове Микон, пролежав в ней всего два дня; он входил в дома, расшатывал мебель, тушил лампы и

продолжал свои фокусы, пока все население не обезумело от ужаса. Турнефор случайно оказался там и присутствовал при эксгумации; его рассказ - любопытное свидетельство того, как возбужденная толпа может убедить себя, не имея ни малейшего основания, что тело было теплым, а его кровь - красной. Опять же, кровосос очень часто описывается под славянскими названиями оборотня (вилькодлак, бруколака и т. д.); описания этих двух существ неразрывно смешиваются, и человек, чьи брови сходятся, как будто его душа взлетает, как бабочка, чтобы попасть в другое тело, может быть отмечен этим знаком либо как оборотень, либо как вампир. Современный рассказ о вампиризме в Болгарии хорошо иллюстрирует природу духов, как они представляются в подобных верованиях. Колдун, вооруженный изображением святого, с охотой вампира в бутылку с грязной пищей, которую любит демон; как только он окажется внутри, его закрывают пробкой, бутылку бросают в огонь, и вампир исчезает навсегда.^[415]

Что касается дикаря-сновидца и призраков, которые он видит, то в качестве примера можно привести гренландца, готовящегося к профессии колдуна, когда он, погрузившись в созерцание в своем пустынном уединении, истощенный постом и расстроенный припадками, видит перед собой сцены с фигурами людей и животных, которых он считает духами. Так, интересно читать описания новообращенных зулусов страшных существ, которых они видят в моменты сильной религиозной экзальтации: змея с огромными глазами и очень страшная, леопард, крадущийся незаметно, враг, приближающийся с длинным ассагаем в руке - все они один за другим приходят туда, где человек уединился для тайной молитвы, и пытаются напугать его, заставив встать с колен.^[416] Так провидческие искушения индусского аскета и средневекового святого происходят и в наши дни, хотя их место теперь скорее в медицинском справочнике, чем в летописи чудес. Подобно демонам болезней и демонам прорицаний, эти духовные группы берут свое начало не в фантазиях, а в реальных явлениях, интерпретируемых на анимистических принципах.

Особенно в темное время суток вредные духи кишат. Обойдя лагерь австралийских туземцев, сэр Джордж Грей часто видел в кустарнике маленькие движущиеся точки огня; это были огненные палочки, которые носили с собой старые женщины, отправленные присматривать за молодыми, но не смевшие выйти из огня без клейма, чтобы защитить их от злых духов.^[417] Так индейцы Южной Америки носили с собой клейма или факелы, опасаясь злых демонов, когда отваживались уйти в темноту.^[418] Племена Малайского полуострова зажигают костры возле матери при родах, чтобы отпугнуть злых духов.^[419] Подобные представления распространяются и на более высокие уровни цивилизации. В Южной Индии, где из-за страха перед всепроникающими духами только острая необходимость побуждает человека выйти за порог после заката, невезучий человек, которому приходится идти в темноте, носит с собой огниво, чтобы отпугнуть призрачных врагов. Даже среди бела дня индусы зажигают лампы, чтобы отпугнуть демонов,^[420] церемония, которую можно еще раз увидеть на китайской свадьбе.^[421] В Европе подробности использования огня для отпугивания демонов и ведьм подробны и недвусмысленны. Древние норвежские колонисты в Исландии носили огонь вокруг земель, которые собирались занять, чтобы изгнать злых духов. Подобные идеи породили целую группу скандинавских обычаев, которые до сих пор помнят в стране, но на практике вымирают. Пока ребенок не крещен, нельзя гасить огонь, чтобы тролли не смогли украсть младенца; за матерью, когда она идет на крещение, бросают живой уголек, чтобы тролли не унесли ее с собой или не околдовали; за женой тролля или ведьмой, когда она покидает дом, бросают живой уголек и т. д.^[422] В наши дни жители Гебридских островов продолжают защищать мать и ребенка от злых духов, нося вокруг них огонь.^[423] В современной Болгарии в праздник св. Димитрия в конюшне и дровянике ставят зажженные свечи, чтобы злые духи не вселились в домашних животных.^[424] Не осталась эта древняя идея

и просто затянувшимся представлением крестьянского фольклора. Ее принятие Церковью очевидно в церемониальном благословении свечей в Римском ритуале: "Ut quibuscumque locis accensæ, sive positæ fuerint, discedant principes tenebrarum, et contremiscant, et fugiant pavidum cum omnibus ministris suis ab habitationibus illis, &c.". Метрический перевод "Наогеоргуса" прекрасно демонстрирует сохранение примитивных анимистических представлений в средние века: - '...

'... чудесная сила и мощь

В этих свечах таится, что если в любой момент они зажгутся,

Они уверены, что ни буря, ни шторм не смогут устоять,

Ни гром в небесах, ни дьявольский шум,

Ни пугливые страхи, что ходят по ночам, ни мороз, ни град."^[425]

Животные смотрят и пугаются, когда мы не видим причин; может быть, они видят духов, невидимых для человека? Так, гренландец говорит, что тюленей и диких птиц пугают призраки, которых не может увидеть ни один человеческий глаз, кроме колдовского;^[426] а хонды считают, что их порхающих бесплотных богов, невидимых для человека, видят звери.^[427] Эта мысль занимает немалое место в фольклоре всего мира. Телемах не мог разглядеть стоящую рядом Афины, ибо не всем боги являются зримо; но Одиссей видел ее и собак, и они не лаяли, а с низким воем перебежали через жилище на другую сторону.^[428] Так в старой Скандинавии собаки могли видеть, как Хела, богиня смерти, двигается незаметно для людей;^[429] так евреи и мусульмане, слыша вой собак, знают, что видели Ангела Смерти, пришедшего со своим ужасным поручением;^[430] в то время как верования, что животные видят духов, и что меланхолический вой собаки означает смерть где-то рядом, все еще знакомы нашему народному суеверию.

Еще одно средство, с помощью которого люди могут обнаружить присутствие невидимых духов, - это известный прием ловца воров - разбрасывание пепла. Согласно представлениям определенной стадии анимизма, дух считается достаточно значительным, чтобы оставлять следы. Следующие примеры относятся иногда к душам, иногда к другим существам. Жители Филиппинских островов ожидали, что умерший на третий день вернется в свое жилище, поэтому они ставили для него сосуд с водой, чтобы он мог омыться от могильной плесени, и посыпали пеплом, чтобы увидеть отпечатки ног.^[431] Более сложный обряд является частью похоронных обычаев хос Северо-Восточной Индии. Вечером в день смерти ближайшие родственники совершают церемонию вызова умершего. Вареный рис и горшок с водой ставят во внутренней комнате, а пепел посыпают оттуда на порог. Двое родственников идут к месту сожжения тела, обходят его, ударяя лемехами и распевая заунывный гимн, чтобы позвать дух домой; двое других следят за рисом и водой, не потревожены ли они, и ищут шаги духа в пепле. Если знак появляется, его принимают с дрожью ужаса и плачем, а скорбящие снаружи приходят, чтобы присоединиться. Пока оставшиеся в живых не убедятся в возвращении духа, обряд должен повторяться.^[432] В Юкатане упоминается обычай оставлять ребенка одного на ночь в месте, усыпанном пеплом; если наутро обнаруживался след животного, это животное становилось божеством-хранителем ребенка.^[433] К этому можно отнести церемонию ацтеков на втором празднике бога Солнца Тескатлипоки, когда они посыпали маисовую муку перед его святилищем, а его верховный жрец смотрел, пока не видел божественные следы, а затем кричал, чтобы объявить: "Наш великий бог пришел".^[(434)] Среди подобных обрядов в Старом Свете Талмуд содержит яркий пример; там говорится о великом множестве дьяволов; и тот, кто хочет узнать их, пусть возьмет просеянную золу и

рассыплет ее у своей кровати, и рано утром он увидит как бы следы петушиных ног.^[435] Эта идея получила широкое распространение в современном мире, например, в немецком фольклоре маленькие "земляные человечки" оставляют в золе следы, похожие на утиные или гусиные. Другие знаки также означают прохождение духов-посетителей;^[436] а что касается привидений, то наше собственное суеверие - одно из самых ярких в этом ряду. В канун дня святого Марка над очагом просеивают пепел и видят отпечатки ног того, кто должен умереть в течение года; многие озорники сделали суеверную семью несчастной, небрежно спустившись по лестнице и оставив отпечаток чьего-то ботинка.^[437] Подобные подробности могут дать нам основание думать, что низшие расы склонны приписывать духам в целом тот вид бесплотной материальности, который, как мы видели, они приписывают душам. Ясных высказываний на эту тему мало, пока мы не достигнем уровня раннехристианского богословия. Идеи Тертуллиана и Оригена о тонкой, но не нематериальной субстанции ангелов и демонов, вероятно, представляют представления первобытного анимизма гораздо яснее, чем доктрина, которую Кальмет возводит в ранг теологической догмы, что ангелы, демоны и развоплощенные души - это чистый нематериальный дух; Но когда по божественному разрешению духи появляются, действуют, говорят, ходят, едят, они должны создавать осязаемые тела, либо конденсируя воздух, либо заменяя другие земные твердые тела, способные выполнять эти функции".^[438]

Неудивительно, что люди должны атаковать таких материальных существ материальными средствами и даже иногда пытаться избавиться путем общего очищения от легиона бесплотных существ, витающих вокруг них. Как австралийцы ежегодно изгоняют из своей среды скопившихся призраков прошлогодних мертвецов, так и негры Золотого Берега время от времени выходят с дубинками и факелами, чтобы изгнать злых духов из своих городов; мечась и оглашая воздух неистовым воем, они загоняют демонов в лес, а затем возвращаются домой, спят спокойнее и некоторое время после этого наслаждаются лучшим здоровьем.^[439] Когда в орде калмуков рождался ребенок, соседи бросались с плачем и дубинами на палатки, чтобы отогнать вредных духов, которые могли навредить матери и ребенку.^[440] Поддерживая тесно связанную с этим идею в современной Европе, богемцы на Пятидесятницу и тирольцы в Вальпургиеву ночь охотятся на ведьм, невидимых и воображаемых, из дома и стойла.^[441]

Тесно связанная с доктриной душ и почти соперничающая с ней в постоянстве, с которым она удерживает свое место на всех уровнях анимизма, - это доктрина духов-покровителей, духов-хранителей или знакомых духов. Это существа, специально привязанные к отдельным людям, душеподобные по своей природе и иногда рассматриваемые как фактически являющиеся человеческими душами. Эти существа, как и все остальные представители духовного мира, как это было изначально задумано, имеют свой разум и цель. Особые функции, которые они выполняют, двояки. Во-первых, хотя собственная душа человека служит ему для обычных целей жизни и мышления, бывают моменты, когда силы и впечатления выходят за рамки обычного действия разума, а слова, которые, кажется, произносит голос извне, сообщения о таинственном знании, советы или предупреждения, кажутся свидетельством вмешательства как бы второй высшей души, знакомого демона. А поскольку энтузиасты, провидцы, колдуны - это люди, чей разум чаще всего демонстрирует подобные состояния, то к этим классам больше, чем к другим, привязаны информирующие и контролирующие духи-покровители. Во-вторых, в то время как обычные ожидаемые события повседневной жизни проходят незамеченными, как в обычном ходе вещей, такие события, которые, кажется, выпадают с особым отношением к человеку, требуют вмешательства агента; и таким образом, решения, открытия и избавления, которые цивилизованные люди по-разному приписывают собственному суждению, удаче и особому вмешательству

Провидения, объясняются в низшей культуре действием духа-покровителя или гения-хранителя. Чтобы не перегружать примерами все районы анимизма, к которым относится эта доктрина, приведем несколько иллюстраций из низших слоев дикости. Среди австралийских племен вачанди считается, что когда воин убивает своего первого человека, дух умершего вселяется в тело убитого и становится его "вури", или духом-предупредителем; поселившись возле его печени, он сообщает ему о приближении опасности с помощью царапанья или щекотки.^[442] В Тасмании доктор Миллиган слышал, как один туземец приписывал свое избавление от несчастного случая заботе духа-хранителя его умершего отца.^[443] То, что самым важным актом религии североамериканских индейцев является обретение своего индивидуального гения-покровителя или божества, хорошо известно. Среди эскимосов колдун получает квалификацию для своей профессии, приобретая "торнгат" или дух, который отныне будет его знакомым демоном, и этот дух может быть душой умершего родителя.^[444] В Чили, что касается духов-хранителей, было замечено, что каждый арауканец воображает, что у него есть один из них на службе; "Я держу свою амчи-мальген (нимфу-хранителя) неподвижно" - обычное выражение, когда они добиваются успеха в каком-либо деле.^[445] Карибы хорошо демонстрируют эту доктрину как в общих, так и в особых формах. С одной стороны, у каждого человека есть божество-хранитель, которое сопровождает его душу в следующую жизнь; с другой стороны, у каждого колдуна есть свой знакомый демон, которого он вызывает в таинственной темноте песнопениями и табачным дымом; и когда несколько колдунов вызывают своих знакомых вместе, следствием этого может быть ссора между демонами и драка.^[446] В Африке у негра есть свой дух-хранитель - насколько он отождествляется с тем, что европейцы называют душой или совестью, определить трудно; но он определенно рассматривает его как существо, отдельное от себя, поскольку вызывает его с помощью колдовства, строит для него маленький фетиш-хижину на обочине дороги, вознаграждает и умиляет его возлияниями спиртного и кусочками пищи.^[447] В Азии монголы, каждый со своим гением-покровителем,^[448] и лаосские колдуны, которые могут посылать своих знакомых духов в тела других людей, чтобы вызвать болезнь,^[449] являются примерами, одинаково соответствующими цели.

Среди арийских народов Северной Европы^[450] можно проследить старую доктрину о духе-хранителе человека, а в классической Греции и Риме она с философским красноречием и культурным обычаем обновляет идеи австралийцев и африканцев. Мысль о духовном наставнике и защитнике отдельного человека удачно сформулирована Менандром, который называет сопутствующий гений, которым каждый человек наделен с момента рождения, добрым мистагогом (то есть проводником новичка к тайнам) этой жизни.

Ἄπαντι δαίμον ἄνδρῃ συμπαρίσταται

Εὐθὺς γενομένου σταγῶν τοῦ βίου.

Ἀγαθός; καὶ ὅν γὰρ δαίμον' οὐ νομιστέον

Εἴ ναι τὸν βίον βλάπτοντα χρηστόν. Πάντα γὰρ

Δεῖ ἄγαθὸν εἶ ναι τὸν Θεόν.

Божественный предупреждающий голос, который слышал Сократ, является ярким примером психических впечатлений, приводящих к вере в духов-хранителей.^[451] В римском мире эта доктрина стала восприниматься как философия человеческой жизни. У каждого человека был свой "натальный гений", связанный с ним от рождения до смерти, влияющий на его поступки и судьбу, представленный в соответствующем образе, как лар среди домашних богов; на свадьбах и в радостные моменты, особенно в годовщину дня рождения, когда

гений и человек начали свой совместный путь, божественному образу воздавалось поклонение с песнями и танцами, его украшали гирляндами, умилялись благовоениями и возлияниями вина. Демон или гений был как бы душой-компаньоном человека, вторым духовным "я". Египетский астролог предупреждал Антония держаться подальше от юного Октавия, "ибо демон твой, - говорил он, - боится его"; и действительно, в последующие годы гений Августа стал имперским божеством, которому римляне давали торжественные клятвы, не подлежащие нарушению.^[452] Доктрина, которая могла таким образом персонифицировать характер и судьбу отдельного человека, оказалась способной к еще большему развитию. Превратив в анимистические сущности самые сокровенные действия человеческого разума, дуалистическая философия задумала прикрепить к каждому смертному доброго и злого гения, чьи усилия в течение жизни влекут его назад и вперед к добродетели и пороку, счастью и несчастью. Это был *ka kodaimōn* Брута, который явился ему ночью в его палатке: "Я твой злой гений, - сказал он, - мы снова встретимся в Филиппах".^[453]

При изучении форм, которые принимали духи, сопровождающие человека, в раннем и средневековом христианстве, становится ясно, что добрые и злые ангелы, борющиеся за человека от рождения до смерти, ангел-хранитель, наблюдающий и защищающий его, знакомый дух, дающий оккультные знания или служащий магическому искусству, в принципе и даже в деталях продолжают философию более ранней культуры. Такие существа даже принимают видимую форму. У святой Франциски был знакомый ангел, не просто домашний, который дается в качестве хранителя каждому человеку, но это был как бы мальчик девяти лет, с лицом прекраснее солнца, одетый в маленькую белую тунику; через годы к ней пришел второй ангел, с колонной великолепия, поднимающейся к небу, и тремя золотыми пальмовыми ветвями в руках. Или же такие сопровождающие существа, хотя и невидимые, дают о себе знать своими действиями, как в рассказе Кальмета о том цистерцианском монахе, чей знакомый гений ждал его и готовил его покои, когда он возвращался из деревни, чтобы люди знали, когда ожидать его дома.^[454] Есть приятная причудливость в замечании Лютера об ангелах-хранителях, что у принца должен быть более великий, сильный и мудрый ангел, чем у графа, а у графа - чем у простого человека.^[455] Епископ Булл в одной из своих энергичных проповедей так подводит итог ученому аргументу: "Я не могу не считать весьма вероятным, что каждый верующий человек, по крайней мере, имеет своего особого доброго *Гения* или *Ангела*, назначенного Богом над ним, как хранителя и проводника его жизни". Но он не будет настаивать на этой вере при условии, что общее служение ангелов будет принято.^[456] Сведенборг идет дальше. "Каждого человека, - говорит он, - сопровождает дух-соратник, ибо без него человек был бы неспособен мыслить аналитически, рационально и духовно".^[457] Однако в современном образованном мире в целом эта группа верований перешла в стадию выживания. Концепция доброго и злого гения, борющегося за человека на протяжении всей жизни, действительно, возможно, никогда не выходила за рамки идеалистического значения, которое ей по-прежнему придают искусство и поэзия. Путешественник во Франции может услышать в наши дни крестьянское приветствие: "Bonjour à vous et à votre compagnie!" (т. е. ваш ангел-хранитель).^[458] Но на праздниках рождения английских детей как мало тех, кто вообще осознает историческую последовательность, как она очевидна, от обрядов классического нательного гения и средневекового нательного святого! Среди нас учение об ангелах-хранителях можно найти в комментариях и иногда упомянуть на кафедре; но некогда далекая концепция настоящего духа-хранителя, действующего на каждого отдельного человека и вмешивающегося в обстоятельства от его имени, почти утратила свою былую реальность. Знакомый демон, который давал оккультные знания и выполнял злую работу для мага, а также высасывал кровь из несчастных ведьм во время колдовства, был два века назад столь

же реален для народного сознания, как алембик или черная кошка, с которыми он ассоциировался. Теперь же она отброшена в преисподнюю недозволенных суеверий.

От человека к природе. В общих чертах мы уже упоминали о местных духах, связанных с горами, скалами и долинами, колодцами, ручьями и озерами, короче говоря, о тех природных объектах и местах, которые в ранние века возбуждали в дикарях мифологические представления, подобные тем, которые современные поэты в своей измененной интеллектуальной атмосфере стремятся воспроизвести. При обсуждении этих воображаемых существ прежде всего необходимо привести наш разум в сочувствие с низшей философией. Здесь мы должны стремиться максимально реализовать определение Духов Природы, понять, с какой отчетливой и полной убежденностью дикарская философия верит в их реальность, проследить, как в качестве живых причин они могут занять свое место и выполнять свою повседневную работу в естественной философии первобытного человека. Видя, как ирокезы на своих праздниках могли благодарить невидимых помощников или добрых духов, а вместе с ними деревья, кустарники и растения, источники и ручьи, огонь и ветер, солнце, луну и звезды - словом, все предметы, которые удовлетворяли их потребности, - мы можем судить, какую реальную личность они придавали мириадам духов, которые давали одушевленную жизнь окружающему их миру.^[459] Общее название фетиш-духа у негров Золотого Берега - "вонг"; эти воздушные существа обитают в храмовых хижинах и поглощают жертвы, входят в жрецов и вдохновляют их, вызывают здоровье и болезни у людей и исполняют приказы могущественного Небесного Бога. Но частично или полностью они связаны с материальными объектами, и негр может сказать: "В этой реке, или дереве, или амулете есть вонг". Но чаще всего он говорит: "Эта река, или дерево, или амулет - вонг". Таким образом, среди вонгов земли есть реки, озера и источники, участки земли, термитники, деревья, крокодилы, обезьяны, змеи, слоны, птицы.^[460] Одним словом, его представления об одушевленных душах и духах-предводителях как действенных причинах всей природы - это две группы идей, которые нам трудно различить, по той достаточной причине, что они являются лишь различными вариантами развития одного и того же фундаментального анимизма.

В учении о духах природы у народов, достигших более высокого уровня культуры, можно найти одновременно и следы такого первобытного мышления, и его изменения под новых интеллектуальных условий. Зная мысли грубых туранских племен Сибири о всепроникающих духах природы, мы готовы искать переделанные идеи того же класса у народа, чья религия демонстрирует явные следы эволюции от низкой туранской стадии. Архаичная система поклонения манам и природе, сохранившаяся в качестве государственной религии Китая, полностью признает поклонение бесчисленным духам, населяющим вселенную. Вера в их личность подтверждается жертвоприношениями, приносимыми им. "Нужно приносить жертву духам, - говорит Конфуций, - как если бы они присутствовали при жертвоприношении". В то же время духи считались воплощенными в материальных объектах. Конфуций снова говорит: "Действие духов, как оно прекрасно! Ты видишь его и в то же время не видишь! Воплощенные или невоплощенные в вещах, они не могут покинуть их. Они заставляют людей, чистых, непорочных и лучше одетых, приносить им жертвы. Их много, много, как на широком море, как будто они выше и правее и левее". Здесь прослеживаются следы такого примитивного учения о личных и воплощенных духах природы, которое до сих пор сохранилось в религии грубых сибирских орд. Но вполне естественно, что китайские философы нашли способы превратить в простую идеальность эти более грубые анимистические творения. Дух (синь), говорят они нам, - это тонкая или нежная часть во всех десяти тысячах вещей; все необычное и сверхъестественное называется духом;

непостижимое из мужского и женского начал называется духом; тот, кто знает путь исчезновения и появления, тот знает работу духа.^[461]

Классические греки унаследовали от своих варварских предков учение о Вселенной, по сути, сходное с учением североамериканских индейцев, западноафриканцев и сибиряков. Нам более близка, чем языческая религия нашей страны, древнегреческая схема природы-духа, побуждающего и направляющего своей личной силой и волей функции вселенной, древняя греческая религия природы, развитая воображением, украшенная поэзией и освященная верой. История повествует нам, как из среды этого великолепного и почитаемого вероучения развились зародыши новой философии. Ведомые более тонкой проницательностью и более строгим разумом, вдумчивые греки начали постепенное вытеснение архаической схемы и привели в движение трансформацию анимистической науки в физическую, которая затем охватила весь культурный мир. Такова, вкратце, история учения о духах природы от первого до последнего. Давайте попытаемся, классифицировав некоторые из ее основных специальных групп, понять ее место в истории человеческого интеллекта.

Что вызывает вулканы? Австралийцы объясняют возникновение вулканических пород традицией, согласно которой сердитые подземные "ингна", или демоны, разжигают большие костры и выбрасывают раскаленные камни.^[462] Камчадалы говорят, что, как они сами обогревают свои зимние дома, так и "камули", или горные духи, обогревают горы, в которых они живут, и выбрасывают марки из дымохода.^[463] Никарагуанцы приносили человеческие жертвы Масайе или Попогатепеку (Курящей горе), бросая тела в кратер. Похоже, что они поклонялись не самой горе, а управляющему божеству; в одном из рассказов говорится, что вожди ходили к кратеру, откуда выходила отвратительная старая голая женщина и давала им советы и прорицания; на краю ставили глиняные сосуды с едой, чтобы угодить ей или успокоить ее во время бури или землетрясения.^[464] Так анимизм дал теорию вулканов, и так же было с водоворотами и скалами. В стране вей в Западной Африке на реке Мафа есть опасная скала, мимо которой никогда не проходят без подношения духу наводнения - листа табака, горсти риса или рюмки рома.^[465] Ранний рассказ миссионеров о демоне-скале, которому поклонялись индейцы гуронов, покажет, с какой абсолютной индивидуальностью дикари могут воспринимать такое существо. По преданию, в углублении некой священной скалы обитает "оки", или дух, который может принести удачу путникам, поэтому они кладут табак в одну из трещин и молятся таким образом: "Демон, обитающий в этом месте, вот табак, который я подношу тебе; помоги нам, сохрани нас от кораблекрушения, защити нас от наших врагов, и поручись, что, когда мы сделаем хорошую торговлю, мы сможем вернуться целыми и невредимыми в нашу деревню". Отец Маркетт рассказывает, как во время путешествия по реке в малоизвестном в то время регионе Северной Америки ему рассказали о страшном месте, к которому каноэ только что приблизилось, где обитает демон, ожидающий, чтобы пожрать тех, кто осмелится приблизиться; по прибытии оказалось, что это страшное место - несколько высоких скал в излучине реки, о которые бурно бьется течение.^[466] Так миссионер обнаружил среди диких индейцев живую веру в ту самую мысль, которая так давно перешла в классическую сказку о Скилле и Харибде.

В те моменты жизни цивилизованного человека, когда он отбрасывает тяжелую скучную науку и возвращается к детской фантазии, перед ним заново открывается всемирная книга одушевленной природы. Тогда к нему возвращаются свежие мысли о жизни ручья, так похожей на его собственную; он снова видит, как ручеек скачет по склону холма, словно ребенок, чтобы побродить, играя среди цветов; или следит за тем, как, превратившись в реку, он мчится по горному ущелью, чтобы впредь с вялой силой нести тяжелые ноши по равнине. Во всем, что делает вода, фантазия поэта может разглядеть ее жизненную

индивидуальность. Она дает рыбу рыбаку и урожай земледельцу; она вздымается в ярости и опустошает землю; она охватывает купальщика холодом и судорогами и неумолимо держит свою тонущую жертву:^[467]

"Tweed said to Till,

"What gars ye rin sae still?

Till said to Tweed,

"Хоть ты и быстро бежишь,

И я гребу небрежно,

Но там, где вы топите одного человека,

I drown twa."

Что этнография может рассказать об этом великом элементе религии человечества, поклонении колодцу и озеру, ручью и реке, так это то, что то, что для нас является поэзией, для раннего человека было философией; что в его сознании вода действовала не по законам силы, а по жизни и воле; Что духи воды в первобытной мифологии - это души, которые вызывают порыв и покой воды, ее доброту и жестокость; что, наконец, человек находит в существах, которые с такой силой могут приносить ему благо и горе, божества с более широким влиянием на его жизнь, божества, которых нужно бояться и любить, которым нужно молиться, восхвалять и умиловать жертвенными дарами.

В Австралии в бассейнах и водоемах обитают особые водные демоны. В туземной теории болезней и смерти ни один человек не занимает более видного места, чем водяной дух, который поражает тех, кто заходит в незаконные бассейны или купается в незаконное время, существо, заставляющее женщин чахнуть и умирать, и само присутствие которого - смерть для зрителя, за исключением туземных врачей, которые могут посетить подводную обитель водяного духа и вернуться с обесцвеченными глазами и мокрой одеждой, чтобы рассказать о чудесах своего пребывания.^[468] Казалось бы, существа с такими атрибутами естественным образом попадают в категорию духовных существ, но в таких историях, как история о буньипе, живущем в озерах и реках и плавающим размером с теленка, который уносит туземных женщин в свое убежище под водой, возникает та путаница между духовным водным демоном и материальным водным монстром, которая переходит в европейскую мифологию в таких представлениях, как водный келпи и морской змей.^[469] Америка приводит примеры других основных анимистических представлений о воде. У гренландцев вода имеет своих духов, пишет Кранц, поэтому, когда они приходят к неисследованному источнику, анжекок или самый старый человек должен сначала выпить, чтобы освободить его от вредного духа.^[470] "Кто заставляет эту реку течь?" - спрашивает алгонкинский охотник в медицинской песне, и его ответ звучит так: "Дух, он заставляет эту реку течь". В любой большой реке, озере или каскаде обитают такие духи, которых считают могущественными манитусами". Так, Карвер упоминает о привычке краснокожих индейцев, когда они достигают берегов озера Верхнего, берегов Миссисипи или любого другого большого водоема, приносить духу, который там обитает, какое-то подношение; это он видел, как делал вождь племени виннебаго, который отправился с ним к водопаду Святого Антония.

Франклин видел подобное жертвоприношение, совершенное индейцем, чья жена была поражена болезнью водяными духами, и который, чтобы умиротворить их, связал в небольшой сверток нож, кусок табака и другие пустяковые предметы и предал их порогам".^[471] На берегу реки перуанцы зачерпывали горсть воды и пили ее, моля речное божество позволить им переправиться или дать им рыбу, а в качестве умиловительной жертвы они бросали в поток маис; и по сей день индейцы Кордильер совершают церемонию глотка перед тем, как пройти реку пешком или верхом.^[472] Африка хорошо демонстрирует обряды поклонения воде. На востоке, у ваника, каждый источник имеет своего духа, которому приносятся жертвы; на западе, в районе Акра, озера, пруды и реки почитаются как местные божества. На юге, среди кафиров, ручьи почитаются как личные существа или как обиталища личных божеств, как, например, когда человек, переходящий реку, просит разрешения у ее духа или, перейдя, бросает в нее камень; или когда жители у ручья приносят ему в жертву зверя во время засухи, или, предупрежденные болезнью в племени, что их река сердится, бросают в нее несколько горстей проса или внутренности убитого быка.^[473] Не менее ярко выражены подобные представления у татарских народов Севера. Так, остяки почитают реку Обь, а при недостатке рыбы вешают камень на шею оленя и бросают его в жертву. У бурят, исповедующих буддизм, старое поклонение до сих пор можно увидеть на живописном горном озере Икеугун, где они приходят в деревянный храм на берегу, чтобы принести в жертву молоко, масло и жир животных, которые они сжигают на алтарях. Так по всей Северной Европе, почти в каждой эстонской деревне есть свой священный жертвенный источник. Эсты иногда могли даже видеть, как из священного ручья Вёхханда поднимается чурка в синих и желтых чулках, несомненно, тот самый дух ручья, которому в старину приносили в жертву зверей и маленьких детей; в новые времена, когда немецкий землевладелец осмелился построить мельницу и обесчестить священную воду, наступили плохие сезоны, которые продолжались из года в год, и деревенский народ сжег мерзкую вещь.^[474] Что касается поклонения воде, преобладающего среди неарийских коренных жителей Британской Индии, то оно достигает своего апогея у бодо и дхимал на северо-востоке, племен, для которых местные реки являются местными божествами,^[475] так что люди поклоняются им в соответствии с их водоразделами, а карта представляет собой пантеон.

Такое почитание не чуждо и арийским народам. Для современного индуса, который, как и прежде, смотрит на реку как на живое личное существо, которое нужно обожать и клясться, Ганг - не одинокое водное божество, а лишь первый и самый знакомый из длинного списка священных потоков.^[476] Обратимся к классическому миру, и мы обнаружим, что верования и обряды низшей варварской культуры занимают свое место, освященные почтенной древностью и прославленные новой поэзией и искусством. На великое олимпийское собрание в залах облакотворного Зевса пришли реки, все, кроме Океана, и нимфы, обитающие в прекрасных рощах, у источников ручьев и на травянистых лугах; они восседали на полированных сиденьях:...

Ὅυτε τις οὖν Ποταμῶν ἀπέην, νόσφ' Ὀκεανοῖ ο,

Οὗτ' ἄρα Νυμφῶν ταί τ' ἄλσεα καλὰ νέμονται,

Καὶ πηγὰς ποταμῶν, καὶ πίσεα ποιήεντα.

Ἐθόντες δ' ἐς δῶμα Διὸς νεφεληγερέταο,

Ξεστῆς αἰ θούρησιν ἐφίζανον, ὅσ Διὶ πατρὶ

Ἰφαιστος ποίησεν ἰδυίησι πραπίδεσσιν".

Даже против Гефестоса, бога огня, осмелился выступить речной бог, глубоководный Ксантос, называемый людьми Скамандросом. Он бросился вниз, чтобы захлестнуть Ахилла и похоронить его в песке и слизи, и хотя Гефестос одолел его своим пламенем и заставил его, с рыбами, мечущимися туда-сюда в его кипящих волнах, и ивами, опаленными на его берегах, и заставил его не бросаться дальше, а стоять, но по слову белорукого Зевса, что не подобает смертным так грубо обращаться с бессмертным богом, Гефестос утишил свой яростный огонь, и возвратившийся поток вновь устремился по своему руслу:-

Ἰφαιστε, σῆέο, τέκνον Ἀγκλῆες; οὐ γὰρ ἔοικεν

Ἀνάτανον θεὸν ὧδε βροτῶν ἔνεκα στειφελίζειν.

Ἰφαισθ' - Ἰφαιστος δὲ κατέσβεσε θεσπιδαῆς πῦρ-.

Ἀπορρον δ' ἄρα κύμα κατέσσυτο καλὰ ῥέεθρα.'

Существам, зачатых таким образом в личной божественности, воздавалось полное поклонение. Одиссеей взывает к реке Схерии; Скамандрос имеет своего жреца, а Сперхейос - свою рощу; а сопернику Геракла, речному богу Ачелоосу, старшему из трех тысяч речных детей старого Океаноса, приносились жертвы.^[477] На протяжении веков классического мира речные боги и водные нимфы занимали свои места, пока в пределах христианства их не стали относить к идеальным существам, подобным им в мифологии северных народов, к добрым духам, которым приносили жертвы у источников и озер, и к коварным никсам, привлекающим людей к водной смерти. В переходные времена новые христианские власти протестовали против старого культа, издавая законы, запрещающие поклонение фонтанам и жертвоприношения у них - например, герцог Бретислав запретил все еще полуязыческим жителям Богемии совершать возлияния и приносить жертвы у источников^[478], а в Англии Экгберт в Roenitientiale запретил подобные обряды, "если кто поклянется или принесет свои жертвы к любому колодцу", "если кто проведет свои бдения у любого колодца".^[(479)] Но старое почитание было слишком сильным, чтобы его можно было подавить, и с лаком христианства, а иногда и с заменой имени святого, поклонение воде сохранилось до наших дней. Богемцы идут молиться на берег реки, где утонул человек, и приносят подношение - буханку нового хлеба и пару восковых свечей. В канун Рождества они кладут ложку каждого блюда на тарелку, а после ужина бросают еду в колодец, произнося при этом установленную формулу, примерно следующего содержания:...

'House-father gives thee greeting,

Я тебя умоляю:

Спринглет, раздели наш праздник Йоля,

Но дай нам воды сполна";

Когда земля страдает от засухи,

Изгони ее своим родником".^[(480)].

О неизменном сохранении дикарского мышления в сознании современных крестьян хорошо свидетельствует тот факт, что в славянских землях до сих пор сохранился тот же страх выпить вредный дух, содержащийся в воде, который был замечен у эскимосов. Болгарину грех не выплеснуть немного воды из каждого ведра, принесенного из фонтана; какой-нибудь элементарный дух может плавать на поверхности, и если его не выплеснуть, он может поселиться в доме или войти в тело того, кто пьет из сосуда.^[481] В других странах Европы

список все еще существующих водных обрядов может быть расширен. Древние озерные жертвоприношения на юге Франции, кажется, еще не забыты в Ла-Лозере, бретонцы почитают свои священные источники, а в Шотландии и Ирландии в приходе за приходом можно увидеть места и даже фактические остатки таких обрядов у святых колодцев. Возможно, валлийцы больше не приносят петухов и кур в жертву святой Текле у ее священного колодца и церкви Лландегла, но жители Корнуолла все еще бросают в старые святые колодцы булавы, гвозди и тряпки, ожидая от их воды исцеления от болезней и предзнаменований от их пузырьков относительно здоровья и брака.^[482]

Духи деревьев и рощ не менее заслуживают нашего изучения, поскольку они иллюстрируют примитивную анимистическую теорию природы человека. Это замечательно проявляется на той стадии мышления, когда отдельное дерево рассматривается как сознательное личностное существо и как таковое получает поклонение и жертвоприношение. Часто трудно определить, рассматривается ли такое дерево как населенное, подобно человеку, своей собственной жизнью или душой, или как одержимое, подобно фетишу, каким-то другим духом, который вселился в него и использует его как тело. Строки Шелли хорошо выражают сомнение, знакомое старому варварскому мышлению -

"Чувствительное ли растение, или то.

Которое в ветвях своих, как дух, сидело

До того, как его внешняя форма познала упадок,

теперь почувствовал эту перемену, я не могу сказать".

Но эта неясность еще раз подтверждает принцип, который я с уверенностью выдвинул здесь, что представления о присущей душе и воплощенном духе являются модификациями одной и той же глубинной анимистической мысли. Минтира Малайского полуострова верят в "ханту кайю", то есть "духов деревьев" или "демонов деревьев", которые обитают на всех видах деревьев и поражают людей болезнями; некоторые деревья отличаются злобностью своих демонов.^[483] Среди даяков Борнео определенные деревья, одержимые духами, не должны быть срублены; если миссионер рискнет срубить одно из них, любая смерть, случившаяся после этого, естественно, будет отнесена на счет этого преступления.^[484] Вера некоторых малайцев на Суматре четко выражена, что определенные почтенные деревья являются местом жительства, или, скорее, материальным обрамлением, духов леса.^[485] На островах Тонга мы слышим, как туземцы возлагают подношения к подножию определенных деревьев, полагая, что они населены духами.^[486] Так и в Америке, знахарь оджибва слышал, как дерево произносит свои жалобы, когда его неумело срубают.^[487] Любопытное и наводящее на размышления описание этого вопроса содержится в рассказе монаха Романа Пана о религии жителей Антильских островов, составленном по приказу Колумба. По его словам, считается, что определенные деревья посылают за колдунами, которым они дают указания, как придать их стволам форму идолов, и эти "кеми", установленные затем в храмах-хижинах, принимают молитвы и вдохновляют своих жрецов на прорицания.^[488] Африка демонстрирует столь же четкие примеры. Негр-лесоруб рубит некоторые деревья, опасаясь гнева населяющих их демонов, но находит выход из затруднительного положения, принося жертву собственному доброму гению, или, когда он делает первые надрезы на большом дереве асорин, а его обитающий дух выходит, чтобы преследовать его, он хитростью капает пальмовое масло на землю и убегает, пока дух слизывает его.^[489] Однажды негр поклонялся дереву с подношением пищи, когда кто-то указал ему, что дерево не ест; негр ответил: "О дерево не фетиш, фетиш - дух и невидим, но он сошел в это дерево. Конечно, он не может поглощать нашу телесную пищу, но он наслаждается ее духовной частью и оставляет

телесную, которую мы видим.^[(490)] Поклонение деревьям широко распространено в Африке, и большая его часть может быть полностью анимистической; например, в книге Уида Босмана говорится, что "деревьям, которые являются богами второго ранга в этой стране, молятся и приносят подношения только во время болезней, особенно лихорадок, чтобы вернуть пациентам здоровье;^[(491)] или где в Абиссинии галласы совершали паломничество со всех концов к своему священному дереву Воданабе на берегу Хаваша, поклоняясь ему и молясь ему о богатстве, здоровье, жизни и всех благах.^[492]

Особый интерес представляет положение поклонения деревьям в Южной Азии по отношению к буддизму. По сей день в этом регионе есть районы, буддийские или находящиеся под сильным буддийским влиянием, где поклонение деревьям по-прежнему проявляется с абсолютной ясностью теории и практики. Здесь в легенде дриада - существо, способное вступить в брак с героем-человеком, а на самом деле древесное божество считается достаточно человеческим, чтобы ублажать кукол, установленных для качания на ветвях. Бирманские талейны, прежде чем срубить дерево, возносят молитвы его "калуку" (*т. е. "келаху"*), обитающему в нем духу или душе. Сиамцы предлагают лепешки и рис дереву такхиен, прежде чем срубить его, и верят, что обитающие в деревьях нимфы или матери превращаются в духов-хранителей лодок, построенных из их древесины, так что они фактически продолжают приносить им жертвы в этом их новом состоянии.^[493] У этих людей действительно мало чему можно научиться у любой другой расы, какой бы дикой она ни была, в отношении принципов низшего анимизма. Теперь возникает вопрос, относилось ли такое поклонение деревьям к местным религиям, среди которых утвердился буддизм? Существуют убедительные доказательства того, что так оно и было. Философский буддизм, известный нам по его богословским книгам, не относит деревья к живым существам, обладающим разумом, но признает существование "дэва", или гения дерева. Будда, как рассказывают, поведал историю о том, как дерево взывало к плотнику-брахману, собиравшемуся его срубить: "Я хочу сказать вам слово, услышьте мое слово!", но затем учитель объяснил, что на самом деле говорило не дерево, а обитающая в нем дэва. Сам Будда за время своих перевоплощений сорок три раза становился деревом-гением. Легенда гласит, что во время одного из таких существований некий брахман молил о защите дерево, к которому был привязан Будда; но преобразенный учитель упрекнул поклонника дерева за то, что тот обращается к бессмысленной вещи, которая ничего не слышит и не знает.^[494] Что касается знаменитого дерева Бо, то его чудесная слава не ограничивается древними буддийскими анналами; ведь его сохранившийся потомок, выросший из ветви родительского дерева, отправленного царем Асокой из Индии на Цейлон в III веке до нашей эры, и по сей день принимает поклонение паломников, которые тысячами приходят почтить его память и вознести перед ним молитвы. Однако помимо этих намеков и реликвий старого культа, недавние исследования мистера Фергюссона, опубликованные в его "Поклонении деревьям и змеям", пролили свет на древнее положение вещей, о котором ортодоксальная буддийская литература дает мало представления. Из скульптур топи Санчи в Центральной Индии следует, что в буддизме примерно I века н. э. священные деревья занимали немалое место в качестве объектов санкционированного поклонения. Особенно примечательно, что представители коренной расы и религии Индии, наги, характеризующиеся своими змеями-покровителями, выходящими из их спин между плечами и извивающимися над головой, и другие племена, нарисованные в виде человекообразных обезьян, изображены поклоняющимися божественному дереву посреди несомненного буддийского окружения.^[495] Поклонение деревьям, даже сейчас хорошо заметное среди коренных племен Индии, очевидно, не было отменено при обращении буддистов. Новая философская религия, по-видимому, смешалась, как это всегда бывает с новыми религиями, с более древними туземными мыслями и обрядами. И вполне соответствует привычкам буддийских богословов

и агиологов, что, когда поклонение деревьям было подавлено, они должны были замалчивать факт его прежней распространенности и даже использовать воспоминания о нем в качестве упрека враждебным брахманам.

Представления, подобные по характеру представлениям низших рас и соперничающие с ними по живости, относятся к мифологии Греции и Рима. Классическое представление о дереве, населенном божеством и произносящем оракулы, сходно с тем, что существует в других регионах. Так, священная пальма Негра в Йемене, чей демон был умиловлен молитвами и жертвоприношениями, чтобы дать прорицательный ответ,^[496] или высокие дубы, населенные богами, где старославянские люди задавали вопросы и слышали ответы,^[497] имеют свой аналог в пророческом дубе Додоны, где обитало божество, "ναῖ ἐν δ' ἐνὶ πυθμένι φηγοῦ."^[(498)] В гомеровском гимне Афродите рассказывается о древесных нимфах, долгоживущих, но не бессмертных - они растут с высокими верхушками лиственных сосен и дубов на горах, но когда приближается жребий смерти, и прекрасные деревья лишаются сока, кора сгнивает, а ветви падают, тогда их духи уходят от света солнца:...

Ἦνύμφαι μιν θρέψουσιν ὄρεσκόων βαθύκολποι,
αἶ τόδε ναιετάουσιν ὄρος μέγα τε ζάθεόν τε-
αἶ ῥ' οὔτε θνητοῖς οὔτ' ἀθανάτοισιν ἔπονται-
δηρὸν μὲν ζώουσι καὶ ἄμβροτον εἶ δαρ ἔδουσι,
καί τε μετ' ἀθανάτοισι καλὸν χορὸν ἐρρώσαντο.
τῆρι δὲ Σεληνοῖ τε καὶ εὖσκοπος Ἀργειφόντης
μίσγοντ' ἐν φιλότῃτι μυχῶσπείων ἐροέντων.
τῆρι δ' ἄμ' ἧ ἐλάται ἥδ' ὀρύς ὑψικάρῃνοι
γεινομένησιν ἔφυσαν ἐπὶ χθονὶ βωτιανείρῃ,
καλαί, τηλεθάουσαι, ἐν οὔρεσιν ὑψηλοῖσιν-
ἀλλ' ὅτε κεν δῆ μοι ῥα παρεστήκη θανάτοιο,
ἄζανεται μὲν πρῶτον ἐπὶ χθονὶ δένδρεα καλά,
φλοιὸς δ' ἄμφιπεριφθινύθει, πίπτουσι δ' ἄπ' ὄζοι,
τῶν δὲ θ' ὁμοῦ ψυχὴ λείπει φαός ἡερίοιο.^[(499)]

Жизнь гамадриады связана с ее деревом, ей больно, когда его ранят, она плачет, когда грозит топор, она умирает вместе с упавшим стволом:-.

'Non sine hamadryadis fato cadit arborea trabs.'^[(500)]

Насколько личным существом была древесная нимфа для классического ума, показывают легенды, подобные легенде о Параибиосе, , чей отец, несмотря на уговоры гамадриады, срубил ее древний ствол, и в себе и в своем потомстве испытал ее суровую месть.^[501] Изучающий этнографию обнаруживает любопытный интерес к мифам о превращениях, подобным мифам Овидия, сохраняющим пережитки философии архаического типа - Дафна превращается в лавр, который Аполлон чтит ради нее, скорбящие сестры Фазтона превращаются в деревья, но все еще роняют кровь и взывают о пощаде, когда обрывают их

побеги.^[502] Такие эпизоды средневековая поэзия все еще могла адаптировать, как, например, в бескрайнем адском лесу, чьи узловатые деревья в сумерках открывали флорентийцу свою человеческую сущность, когда он срывал веточку,

"Allor porsi la mano un poco avante,

E colsi un ramoscel da un gran pruno:

E' l tronco suo gridò: Perchè mi schiante?"^[503]

или мирт, к которому Руджеро привязал своего гиппогрифа, который дергал за бедный ствол, пока тот не зарычал и не раскрыл рот, и с тоской в голосе сказал, что это Астольфо, околдованный злой Альциной среди других ее любовников,

"D' entrar o in fera o in fonte o in legno o in sasso."^[504]

Если сейчас эти причуды кажутся нам слишком причудливыми для красоты, мы не должны уклоняться от ответа. Это не Данте и Ариосто, это бутафорский антиквариат с классических образцов. И если даже классические оригиналы стали неприятны, не стоит, пожалуй, упрекать себя в упадке поэтического вкуса. Мы что-то потеряли, и эта потеря испортила наше восприятие многих старых поэтических тем, но не всегда наше чувство прекрасного ослабевает, а старая анимистическая философия природы уходит от нас, рассеивая из таких причуд их смысл, а вместе смыслом и их прелесть. И все же, если мы поищем живых людей, для которых деревья, как и для наших далеких предков, являются жилищами и воплощениями духов, мы не будем искать напрасно. Крестьянский фольклор Европы до сих пор знает об ивах, которые кровоточат, плачут и говорят, когда их срубают, о сказочной деве, которая сидит в ели, о старом дереве в Ругардском лесу, которое нельзя рубить, потому что в нем живет эльф, о старом дереве на Хайнценберге близ Целля, которое жалобно произнесло, когда дровосек его срубил, потому что в нем была Богоматерь, чья часовня теперь стоит на этом месте.^[505] Можно еще посмотреть, как франконские девицы в день святого Томаса подходят к дереву, трижды торжественно стучат в него и слушают, как обитающий в нем дух отвечает изнутри, какие у них будут мужья.^[506]

В замечательном документе о мифической космогонии, сохраненном Евсевием под предполагаемым авторством финикийца Санхониатона, есть следующий отрывок: "Но эти первые люди освящали растения земли и считали их богами, и поклонялись тому, на чем жили они сами и их потомство, и все до них, и (им) они совершали возлияния и жертвоприношения"^[507] Из примеров, подобных рассмотренному здесь, следует, что прямое и абсолютное поклонение деревьям такого рода действительно может лежать очень широко и глубоко в ранней истории религии. Но весь культ деревьев мира ни в коем случае нельзя без разбора отбрасывать в эту категорию. Только на основании таких явных доказательств, как приведенные здесь, можно считать, что священное дерево имеет дух, воплощенный в нем или привязанный к нему. За этим пределом существует более широкий спектр анимистических представлений, связанных с поклонением деревьям и лесам. Дерево может быть местом обитания духа, его убежищем или любимым прибежищем. Под это определение попадают деревья, увешанные предметами, которые являются вместилищами духов болезней. Как места духовного отдыха, между священным деревом и священной рощей нет реальных различий. Дерево может служить подмостками или алтарем, одновременно удобным и заметным, где можно делать подношения какому-то духовному существу, которое может быть духом дерева или, возможно, местным божеством, живущим там так же, как и человек, имеющий свою хижину и участок земли вокруг. Приют одинокого дерева или торжественное уединение лесной чащи - это место поклонения, отведенное природой, для

некоторых племен - единственный храм, для многих племен - возможно, самый ранний. Наконец, дерево может быть просто священным объектом, которому покровительствует, с которым ассоциируется или который символизирует какое-то божество, часто одно из тех, которые, как мы сейчас увидим, управляют целым видом деревьев или других вещей. Как все эти концепции, от фактического воплощения, местного пребывания или посещения демона или божества до просто идеальной ассоциации, могут смешиваться друг с другом, как трудно их различить и как, несмотря на эту путаницу, они соответствуют анимистической теологии, в которой все они имеют свои основные принципы, несколько примеров покажут лучше, чем любые теоретические комментарии.^[508] Возьмем группы злобных лесных пожаров, столь очевидно придуманных для объяснения таинственных влияний, которые преследуют лесного странника. В австралийском буше демоны свистят в ветвях и, опустившись на вытянутые руки, крадутся среди стволов, чтобы схватить путника; хромой демон сбивает с пути охотника в бразильском лесу; Карен, пересекающий охваченные лихорадкой джунгли, содрогается в тисках злобного "фи" и бежит, чтобы положить подношение у дерева, под которым он отдыхал в последний раз, и с ветвей которого на него спустился малярийный фен; Негр из Сенегамбии пытается умиротворить длинноволосых демонов деревьев, насылающих болезни; ужасающий крик лесного демона слышен в лесу Финляндии; зловеющие формы ужаса, скользящие ночью по нашему лесу, до сих пор знакомы крестьянам и поэтам".^[509] Североамериканские индейцы Дальнего Запада, заходя в дефиле Черных гор Небраски, часто вешают на деревья или кладут на камни подношения, чтобы умиловить духов и обеспечить хорошую погоду и охоту.^[510] В Южной Америке мистер Дарвин описывает, как индейцы возносили свои молитвы громкими криками, когда им попадалось на глаза священное дерево, одиноко стоявшее на возвышенности Пампаса, - достопримечательность, видная издалека. К этому дереву на нитях были подвешены многочисленные подношения: сигары, хлеб, мясо, куски ткани и т. д., вплоть до нитки, которую выдергивал из своего пончо бедный путник, не имевший ничего лучшего. Мужчины выливали в определенное отверстие ликеры и мате и курили наверху, чтобы угодить Валличу, а вокруг лежали обесцвеченные кости лошадей, убитых в качестве жертвоприношения. Все индейцы приносили здесь свои жертвы, чтобы их лошади не уставали, а сами они процветали". На основании этих данных г-н Дарвин обоснованно полагает, что поклонение воздавалось именно божеству Валличу, а священное дерево было лишь его алтарем; однако он упоминает, что гаучо считают, что индейцы считают дерево самым богом, - хороший пример возможного в таких случаях недопонимания.^[511] Новозеландцы вешают на ветку в месте приземления подношение из еды или прядь волос, а возле примечательных скал или деревьев бросают пучок камыша в качестве подношения духу, обитающему там.^[512] Даяки прикрепляют лохмотья своей одежды к деревьям на перекрестках дорог, опасаясь за свое здоровье, если пренебрегут этим обычаем;^[513] макассарский человек, остановившийся поесть в лесу, положит кусочек риса или рыбы на лист и положит его на камень или пень.^[514] Божества африканских племен могут обитать в деревьях, отличающихся размерами и возрастом, или в священных рощах, куда может войти только жрец.^[515] Деревья считаются идолами у жителей Конго, которые ставят у их ног калабаши с пальмовым вином на случай жажды,^[516] а среди негритянских племен Западной Африки, живущих дальше к северу, деревья завешивают тряпками прохожие, и огромные баобабы, подвешенные на колышках для подношений и служащие святилищами, перед которыми приносят в жертву овец,^[517] хорошо демонстрируют обряды жертвоприношения дереву, хотя и оставляют неопределенными точные отношения, задуманные между божеством и деревом.

Лесное богословие, подобающее расе охотников, до сих пор господствует среди туранских племен Сибири, как издревле оно было распространено в Лапландии. Эти племена хорошо знают лесных богов. Якуты вешают на любое красивое дерево железные, медные и другие

безделушки; они выбирают зеленое место, затененное деревом, для весеннего жертвоприношения лошадей и волов, головы которых устанавливают в ветвях; они воспевают Духу леса свои отрывочные песни и вешают для него на ветви деревьев вдоль дороги подношения из конского волоса, эмблемы своего самого ценного достояния. То лиственница в сибирской степи, то роща в глуши леса - святилище туранского племени. Нарядно украшенные идолы в теплых меховых шубах, каждый из которых установлен под своим большим деревом, покрытым тканью или жестью, бесконечные олени шкуры и шкурки, развешанные на деревьях вокруг, чайники, ложки, табакерки и домашние ценности, разбросанные в качестве подношений богам - таково описание сибирской священной рощи на том этапе, когда контакт иностранной цивилизации начался с украшения грубых старых церемоний, которые она должна закончить упразднением.^[518] Раса, этнологически родственная этим племенам, хотя и поднявшаяся до более высокой культуры, сохранила замечательные реликты поклонения деревьям в Северной Европе. В эстонских районах в течение последнего века путешественник часто мог видеть священное дерево, как правило, древнюю липу, дуб или ясень, стоящее в неприкосновенности в защищенном месте рядом с жилым домом; передаются старые воспоминания о том времени, когда первая кровь убитого животного была окроплена на его корни, или когда под священной липой возлагали жертву на камень, где поклоняющийся стоял на голых коленях, двигаясь с востока на запад и обратно, и этот камень трижды целовали, когда он говорил: "Примите пищу в жертву!" Вполне возможно, что это было обитающее в дереве божество, которому предназначалось это поклонение, поскольку фольклор показывает, что эсты признавали такую концепцию с предельной отчетливостью; у них есть рассказ о дереве-эльфе, который появлялся в личной форме возле своей кривой березы, откуда его можно было вызвать тремя стуками по стволу и вопросом: "Кривой дома?". Но также это мог быть Отец-Дерево или Король-Дерево, или какое-то другое божество, которое принимало жертвы и отвечало на молитвы под своим священным деревом, как в храме.^[519] Если мы снова взглянем на культ деревьев и рощ неарийских коренных племен Британской Индии, мы получим ясные и поучительные намеки на его внутреннее значение. Во дворе дома бодо сажают священную сидж или эуфорбию Батхо, национального бога, которому под этим изображением "деоши" или жрец возносит молитвы и убивает свинью.^[520] Когда хонды заселяют новую деревню, священное хлопковое дерево должно быть посажено с торжественными обрядами, а под ним ставят камень, на котором закреплено деревенское божество.^[521] Нигде, пожалуй, в мире в наши дни не проявляется более живописно первоначальное значение священной рощи, чем у мундов из Чота-Нагпура, в поселениях которых священная роща саловых деревьев, остаток первобытного леса, пощаженного топором дровосека, оставлена как дом для духов, и в этом освященном месте совершаются подношения богам.^[522]

Итак, здесь, среди низших рас, есть достаточно свидетельств, чтобы поставить на подлинную историческую основу обряды дерева и рощи, которые процветают или выживают в пределах семитской или арийской культуры. В Ветхом Завете упоминается ханаанское поклонение Ашере, жертвоприношения под каждым зеленым деревом, воскурения под дубом, ивой и тенистым теребинтом - обряды, упорное возрождение которых доказывает, как глубоко они укоренились в старой религии этой земли.^[523] Свидетельства этих библейских отрывков подтверждаются другими свидетельствами из семитских регионов, например, строками Силия Италика, в которых упоминаются молитвы и жертвоприношения в нумидийских священных рощах, и записями Карфагенского совета, которые показывают, что в V веке, спустя век после времени Августина, все еще требовалось настоять на том, чтобы реликвии идолопоклонства в деревьях и рощах были убраны.^[524] Из более точных описаний, которые находятся в диапазоне арийского происхождения и влияния, можно извлечь примеры, иллюстрирующие каждый класс верований и обрядов леса. Современный

индуизм настолько сильно заимствован из религий неарийских коренных народов, что мы можем справедливо объяснить таким образом значительную часть поклонения деревьям в современной Индии, например, когда в районе Бирбхум в Бенгалии ежегодно совершается большое паломничество к святилищу в джунглях, чтобы сделать подношения риса и денег и принести в жертву животных некоему призраку, который обитает в дереве бела.^[525] В районах, где живут индусы, можно увидеть пиппалу (*Ficus religiosa*), посаженную в качестве деревенского дерева, "чайтару" санскритской литературы, а в частной жизни индусы сажают баньян и другие деревья и поклоняются им с божественными почестями.^[526] Греческая и римская мифология дают совершенные типы не только существ, привязанных к отдельным деревьям, но и дриад, фавнов и сатиров, живущих и бродящих в лесу - существ, аналогами которых являются наши эльфы и лесные феи. Над этими изящными фантастическими существами возвышаются высшие божества, у которых деревья служат святилищами, а рощи - храмами. Вот как это описывается в рассказе Овидия об Эрисихтоне: "И роща Цереры, и деревья для храмов."

"И рощу Цереры он разорил топором,

И позорил железом древние поляны.

Там стоял могучий дуб вековой силы,

украшенный гирляндами, на стволе которого висели

Памятные скрижали, свидетельства полезных обетов.

Под ним дриады вели свой праздничный танец,

И кружились рука об руку вокруг гигантского ствола".^[527]

Более прозаично Катон объясняет дровосеку, как получить компенсацию за вырубку священной рощи; он должен принести в жертву свинью с такой молитвой: "Будь ты бог или богиня, которым священна эта роща, позволь мне, искупив эту свинью и сдерживая разрастание этого леса, и т. д. и т. п.", и т. д.^[528] Славянские земли имели свои рощи, где горел вечный огонь бога неба Пиоруна; старые пруссы почитали священный дуб Ромове с его драпировкой и изображениями богов, стоявший посреди священного неприкосновенного леса, где нельзя было сломать ни веточки, ни зарезать зверя; и так далее, вплоть до бузины, под которой поклонялись Пушкайту с подношениями хлеба и пива.^[529] Кельтский бог неба, чьим изображением был могучий дуб, друиды в белых одеждах, взбирающиеся на священное дерево, чтобы срезать омелу, и приносящие в жертву двух белых быков под ним, - это типы из другой национальной группы.^[530] Тевтонские описания начинаются с Тацита: "Lucos ac nemora consecrant, deorumque nominibus adpellant secretum illud, quod sola reverentia vident", и любопытного отрывка, в котором описывается, как семноны входят в священную рощу в узах, отдавая дань божеству, обитавшему там; Спустя много веков после этого шведы все еще проводили торжественные жертвоприношения и вешали туши убитых зверей в роще у храма в Упсале".^[531] Вместе с христианством приходит крестовый поход против священных деревьев и рощ. Бонифаций в присутствии священника срубает огромный дуб Гессенского бога неба и строит из древесины часовню святого Петра. Аморатор убеждал охотников, которые вешали головы диких зверей на ветви священного грушевого дерева в Осерре: "Это идолопоклоннический культ, а не христианская элегантная дисциплина"; но эти мягкие уговоры не помогли, он срубил его и сжег. Несмотря на все эти усилия, старая религия дерева и рощи сохранилась в Европе зачастую в самом первозданном виде. В течение последних двухсот лет в Готланде были старики, которые "ходили молиться под

большое дерево, как это делали в свое время их предки"; и по сей день на заштатных шведских фермах, как говорят, сохраняется жертвенный обряд обливания корней деревьев молоком и пивом.^[532] В России Леший, или лесной демон, до сих пор охраняет птиц и зверей в своих владениях и гоняет стаи полевых мышей и белок из леса в лес, когда они, надо сказать, перебиваются. Удача охотника зависит от его отношения к лесному духу, поэтому он оставляет ему в жертву первую убитую дичь или меньшее подношение в виде хлеба или соленого блина на пне. Или если кто заболевает, возвращаясь из леса, то известно, что это дело рук Лешего, поэтому больной несет в лес хлеб и соль в чистой тряпке и, оставив ее с молитвой, возвращается домой исцеленным.^[533] Такие названия, как *Холиоук* и *Холивуд*, запечатлели наши старые воспоминания о священных деревьях и рощах, воспоминания, надолго сохранившиеся в цепком крестьянском сознании; и это была большая священная *липа* с тремя стеблями, стоявшая в приходе Хвитарид в Южной Швеции, которая с любопытным соответствием дала имя роду *Линнеев*. Наконец, Якоб Гримм даже осмеливается исторически связать древний священный неприкосновенный лес с более поздним королевским лесом - этнологический аргумент, который начинается с поклонения дикаря Духу леса и заканчивается тем, что современный землевладелец оберегает своих фазанов.^[534]

Современному образованному миру немногие явления низшей цивилизации кажутся более жалкими, чем зрелище поклонения человека зверю. Наконец-то мы достаточно глубоко усвоили уроки естествознания, чтобы признать свое превосходство над "братьями нашими меньшими", как называют их краснокожие индейцы, - существами, которых мы должны не обожать, а понимать и использовать. Однако люди, стоящие на более низких ступенях культуры, смотрят на низших животных совсем другими глазами. По разным причинам они стали объектами почитания, занимающими одно из первых мест в низших слоях религии. И все же я должен коротко и немного рассказать о поклонении животным, но не потому, что это неинтересно, а потому, что это слишком сложно. Желая скорее донести до читателя общие принципы, нежели охарактеризовать неинтерпретированные факты, я могу лишь привести несколько избранных примеров из различных групп свидетельств, чтобы одновременно продемонстрировать наиболее яркие черты предмета и проследить древние идеи от уровня дикарей до уровня высшей цивилизации.

Прежде всего, некультурный человек, похоже, способен просто поклоняться зверю как зверю, считая его обладателем силы, храбрости, хитрости, превосходящих его собственные, и одушевленным, как человек, душой, которая продолжает существовать после телесной смерти, могущественной как для добра, так и для вреда. Затем эта идея сливается с мыслью о том, что это существо - воплощенное божество, которое видит, слышит и действует даже на расстоянии и сохраняет свою силу после смерти животного тела, к которому был прикреплен божественный дух. Так, камчадалы в своем простом почитании всего, что могло принести им вред или пользу, поклонялись китам, которые могли перевернуть их лодки, медведям и волкам, перед которыми они испытывали страх. Звери, по их мнению, понимали их язык, и поэтому они воздерживались от того, чтобы называть их по именам при встрече, но умилялись им определенными формулами.^[535] Племена Перу, говорит Гарсиласо де ла Вега, поклонялись рыбам и викуням, которые давали им пищу, обезьянам - за их хитрость, воробьям - за острое зрение. Тигр и медведь были для них свирепыми божествами, и люди, простые чужаки и вторженцы в эту землю, вполне могли поклоняться этим существам, ее старым обитателям и владыкам.^[536] Как, в самом деле, можно удивляться тому, что в прямом и простом благоговении жители Филиппинских островов, увидев аллигатора, должны были с большой нежностью молить его не причинять им вреда и с этой целью предлагать ему все, что у них было в лодках, бросая это в воду.^[537] Подобные обряды демонстрируют хотя бы

частичную истинность знаменитой апофтегмы, приписывающей страху происхождение религии: "Primos in orbe deos fecit timor."^[538] При обсуждении вопроса о душах животных в предыдущей главе были приведены примеры, когда люди пытались апологетическими фразами и обрядами умиротворить убитых ими животных.^[539] Поучительно наблюдать, как естественно такое личное общение между человеком и животным может перейти в полное поклонение, если существо достаточно могущественно или опасно, чтобы требовать этого. Когда стикены из Камбоджи просили прощения у убитого ими зверя и приносили жертву в качестве искупления, они явно делали это из страха, чтобы развоплощенная душа существа не пришла и не мучила их.^[540] Однако, как ни странно, даже поклонение животному как божественному не мешает церемонии умиловивления переходить в полное издевательство. Так, Шарлевуа описывает североамериканских индейцев, которые, убив медведя, выставляли его голову, раскрашенную в разные цвета, и воздавали ему почести и хвалу, пока выполняли мучительную обязанность пировать на его теле.^[541] Так среди айнов, коренных жителей Йессо, медведь является великим божеством. Правда, они убивают его, когда могут, но во время разделки приветствуют его поклонами и честными речами и выставляют его голову за порог дома, чтобы она хранила их от несчастий.^[542] В Сибири якуты поклоняются медведю наравне с духами леса, склоняясь перед его излюбленными местами с соответствующими фразами в прозе и стихах, восхваляя храбрость и щедрость своего "любимого дяди". Родственные им остяки дают клятву в русских судах на медвежьей голове, ибо медведь, по их словам, всезнающ и убьет их, если они солгут. Эта идея на самом деле служит людям философским, хотя и, можно сказать, излишним, объяснением целого ряда несчастных случаев: когда охотника убивает медведь, считается, что он должен был когда-то предать себя, а теперь встретил свою погибель. Однако эти остяки, победив и убив свое божество, набивают его шкуру сеном, пинают его, плюют на него, оскорбляют и насмеваются над ним, пока не насытят свою ненависть и месть и не будут готовы установить его в юрте как объект поклонения.^[543]

Поклоняются ли животному как вместилищу или воплощению обитающей в нем божественной души или другого божества, или как одному из мириадом представителей главенствующего бога своего класса, - все это подпадает под общую теорию фетишистского поклонения, о которой уже шла речь. Свидетельства, демонстрирующие эти две концепции и их смешение, необычайно совершенны на островах Тихого океана. В грузинской группе некоторые цапли, зимородки и дятлы считались священными и питались жертвоприношениями, с отчетливым представлением, что божества воплощались в птицах и в таком виде прилетали, чтобы съесть предложенную пищу и дать прорицательные ответы своими криками.^[544] Тонганцы никогда не убивали некоторых птиц, или акулу, кита и т. д., как священные святилища, в которых боги имели обыкновение посещать землю; и если им случалось во время плавания пройти рядом с китом, они подносили ему ароматическое масло или каву.^[545] На островах Фиджи считалось, что некоторые птицы, рыбы, растения и некоторые люди имеют божества, тесно связанные с ними или живущие в них. Так, ястреб, птица, угорь, акула и почти каждое другое животное становилось святыней какого-то божества, которое поклонник этого божества не мог есть, так что некоторые даже запрещали есть человеческую плоть, поскольку святыней их бога был человек. Нденгей, тусклое и оцепенелое верховное божество, имел свое святилище или воплощение в змее.^[546] У каждого жителя острова Самоа было свое божество-покровитель или "аиту", появлявшееся в виде какого-нибудь животного - угря, акулы, собаки, черепахи и т. д. Этот вид становился его фетишем, который нельзя было трогать, обижать или съедать, за что божество мстило, вселяясь в тело грешника и воплощаясь в нем до самой смерти.^[547] "Атуа" новозеландцев, соответствующее этому имени, - божественная душа предков, также склонная появляться в теле животного.^[548] Если мы переместимся на Суматру, то обнаружим, что почитание,

оказываемое малайцами тигру, и их привычка извиняться перед ним, когда на него расставлена ловушка, связаны с идеей о том, что тигры одушевлены душами ушедших людей.^[549] В других регионах мира одним из наиболее важных случаев, связанных с этим, является поклонение североамериканского индейца своему животному-лекару, которого он убивает, чтобы сохранить его шкуру, которая впоследствии получает обожание и защиту в качестве фетиша.^[550] В Южной Африке, как уже упоминалось, зулусы считают, что божественные тени предков воплощены в некоторых прирученных и безобидных змеях, которых их человеческие сородичи принимают с добрым уважением и умилоствуют пищей.^[551] В Западной Африке считается, что обезьяны вблизи могильного двора одушевлены духами умерших, а общая теория священных и почитаемых крокодилов, змей, птиц, летучих мышей, слонов, гиен, леопардов и т. д. разделяется между двумя большими департаментами, разделяется между двумя большими отделами теории фетишей, в одних случаях существо является фактическим воплощением или персонификацией духа, а в других - священным для него или под его защитой.^[552] Едва ли в каком-либо регионе мира поклонение змеям как животным-фетишам, наделенным высокими духовными качествами, убить одну из которых было бы непростительным преступлением, проявляется так прекрасно, как в этом. В качестве одного из описаний негритянской офиолатрии можно привести описание Босмана из Уиды в Бенинской бухте; здесь высшим божеством был род змей, кишущих в деревьях, над которыми царствовал огромный главный монстр, верховный и величайший и как бы дед всех, обитавший в своем змеином доме под высоким деревом и принимавший там царские подношения в виде мяса и питья, скота, денег и вещей. Почитание змей было столь искренним, что голландцы сделали его средством очистки своих складов от надоедливых посетителей; как говорит Босман: "Если мы когда-нибудь устанем от туземцев этой страны и захотим избавиться от них, нам достаточно будет сказать плохо о змее, как они тут же затыкают уши и выбегают за дверь".^[(553)] Наконец, среди татарских племен Сибири Кастрен находит объяснение почитания, которое кочевники оказывают определенным животным, в отдельной теории фетишей, которую он подытоживает следующим образом: "Может ли он также ухитриться умилоствовать змею, медведя, волка, лебедя и различных других воздушных птиц и полевых зверей, он имеет в них хороших покровителей, ибо в них скрыты могущественные духи"^[(554)].

На низших уровнях цивилизации часто встречается социальный институт, известный как тотемизм. На его антропологическое значение обратил особое внимание Дж. Ф. Макленнан, чьи взгляды на ранний тотемический период общества оказали значительное влияние на мнение с его времен.^[555] Тотемическое племя делится на кланы, члены каждого клана связывают себя с каким-либо животным, растением или вещью, но чаще всего с животным, называют себя его именем и даже ведут свою мифическую родословную от него; эти тотемные кланы экзогамны, брак недопустим внутри клана, но допустим или обязателен между кланом и кланом. Так, у североамериканских индейцев оджибва названия таких клановых животных, как медведь, волк, черепаха, олень, кролик и т. д., служили для обозначения межродовых кланов, на которые делились племена; индейцы фактически назывались медведями, волками и т. д., а фигуры этих животных обозначали их кланы в туземной письменности. Слово оджибва, обозначающее такое родовое имя, перешло в английский язык в форме "тотем", и таким образом стало общепринятым термином среди антропологов для обозначения подобных родовых имен, распространенных по всему миру; эта система разделения племен называется тотемизмом. К сожалению для изучения этого вопроса, Джон Лонг, торговец-переводчик, который в 1791 году ввел слово "тотем" у оджибва

в Европе, похоже, не понял его значения в брачном и клановом праве туземцев, а спутал тотемное животное клана с животным-покровителем или животным-хранителем отдельного охотника, его маниту или "лекарством".^[556] Даже когда североамериканские тотемные кланы стали лучше пониматься как социальные институты, регулирующие брак, понятие духа-хранителя все еще сохранялось за ними. Сэр Джордж Грей, знавший об американских тотемных кланах из "Archæologia Americana", в 1841 году опубликовал список экзогамных классов в Западной Австралии и упомянул мнение, часто высказываемое туземцами относительно происхождения названий этих классов: они происходят от какого-то животного или растения, очень распространенного в районе, где обитает семья, так что название этого животного или растения стало применяться к семье. Пока что это кажется ценным доказательством, но Грей, очевидно, был вынужден руководствоваться ошибочным заявлением Джона Лонга, которое он цитирует, и сам впал в ту же путаницу между названием племени и животным или овощем-покровителем, "кобонгом" своих туземцев, который он считал племенным тотемом.^[557] В ценной коллекции информации о тотемизме г-на Дж. Г. Фрейзера^[558] использование противоречивого термина "индивидуальный тотем", к сожалению, имеет тенденцию увековечивать эту путаницу. При нынешнем состоянии проблемы тотемизма было бы преждевременно подробно обсуждать его развитие и цели. Однако можно упомянуть о наблюдениях, которые заставляют по-новому взглянуть на него, как на явную связь с переселением душ. В Меланезии мужчины могут сказать, что после смерти они снова появятся, например, в виде акул или бананов, и семья признает родство, кормя акул и воздерживаясь от бананов. Доктор Кодрингтон небезосновательно предполагает, что подобные практики могут пролить свет на происхождение тотемизма.^[559] Поздние исследования Спенсера и Гиллена, проведенные со скрупулезной тщательностью в почти нетронутым районе Центральной Австралии, показывают тотемизм в племени арунта не как средство регулирования межродовых браков, а как основанный на туземной теории происхождения расы, как происходящей от Алчеринги, квазичеловеческих животных или растительных предков, чьи души все еще возрождаются в человеческой форме в последующих поколениях.^[560] Этот тщательный и определенный рассказ может стать отправной точкой для нового исследования. Дикари осознают абсурдность наименования кланов в честь животных для обозначения запрета на вступление в брак, противоречащего привычкам самих животных. Более того, кажется более вероятным, что такие названия животных могли принадлежать инбредным кланам до того, как было разработано правило экзогамии. В настоящее время самым очевидным фактом в отношении тотемизма является его историческое положение, о чем свидетельствует его обширное географическое распространение. Его присутствие в Северной Америке и Австралии уже отмечено. Он распространяет свою организацию через лесной регион Южной Америки от Гайаны до Патагонии. К северу от Австралии его можно среди более неизменного малайского населения, которое под иностранным влиянием все еще сохраняет остатки тотемической системы, подобной той, что существует у американских племен. Далее мы следуем за тотемным кланом в Индию, где он появляется среди неарийских горных племен, таких как ораоны и мунда, у которых есть кланы, названные в честь угря, ястреба, цапли и так далее, и которые не должны убивать или есть этих существ. К северу от Гималаев он появляется среди монголоидных племен в их исконном низкокультурном состоянии, таких как якуты с их

межродовыми тотемными кланами Лебедя, Ворона, и т. п. В Африке тотемизм проявляется в районе банту вплоть до западного побережья. Например, бечуаны делятся на бакуена - людей крокодила; батлапи - рыбы; балаунг - льва; баморара - дикой лозы. Человек не ест животное своего племени и не одевается в его шкуру, а если ему приходится убивать его как вредное, например льва, он просит прощения и очищает себя от святотатства. Эти несколько примеров иллюстрируют обобщение о том, что тотемизм в своей полной форме принадлежит к дикарской и ранней варварской стадии культуры, и лишь частичные остатки или пережитки его сохранились в цивилизованный период. Хотя тотемизм встречается во всех других частях земного шара, интересно отметить, что в Европе не обнаружено и не зафиксировано ни одного отдельного случая тотемизма.^[561]

Три описанных мотива поклонения животным: прямое поклонение животному как таковому, косвенное поклонение ему как фетишу, на который воздействует божество, и почитание его как тотема или представителя племени-родоначальника, несомненно, в немалой степени объясняют явления зоолатрии среди низших рас, с учетом влияния мифа и символизма, о которых мы можем часто получать представление. Несмотря на неясность и сложность темы, обзор поклонения животным в целом может оправдать этнографический взгляд на его место в истории цивилизации. Если мы перейдем от его появления среди менее культурных рас к рассмотрению форм, в которых он занимал свое место среди народов, достигших стадии национальной организации и стереотипной религии, мы найдем разумную причину его нового положения в теории развития и выживания, согласно которой идеи, изначально принадлежавшие дикарской теологии, частично продолжали распространяться и укрепляться в своей первоначальной манере, а частично были изменены, чтобы приспособить их к более развитым идеям, или были защищены от нападков разума, будучи установленными как священные тайны. Древний Египет был страной священных кошек, шакалов и ястребов, чьи мумии находятся среди нас и по сей день, но причина их поклонения была слишком священной темой, чтобы Отец Истории мог ее обсуждать. В египетском поклонении животным, кажется, можно увидеть двойную линию следов дикарских предков, уходящих в эпоху, лежащую далеко позади даже отдаленной древности пирамид. Божества, покровительствующие особым священным животным, воплощенным в их телах или представленным в их фигурах, не имеют нигде лучших примеров, чем божественный бык-династия Апис, священные ястребы в клетке и на кормлении в храме Гора, Тот с его циноцефалом и ибисом, корова Хатхор и крокодил Себек. Более того, местный характер многих священных существ, которым поклонялись в определенных номах, но которых безнаказанно убивали и съедали в других местах, удивительно подходит к характеру фетишей племен и обожествленных тотемов, о которых говорит мистер МакЛеннан. Посмотрите, как жители Оксиринхоса почитают и щадят рыбу оксиринхос, а жители Латополиса поклоняются латосу. В Аполлинополе люди ненавидели крокодилов и никогда не упускали случая убить их, а жители нома Арсиноит за этих священных существ выдавали гусей и рыб, украшали их ожерельями и браслетами и пышно мумифицировали, когда те умирали".^[562] В современном мире наиболее цивилизованные народы, среди которых активно сохраняется поклонение животным, находятся в пределах брахманизма, где священное животное, божество, воплощенное в животном или наделенное или символизируемое его формой, и по сей день можно изучать на наглядном примере. Священную корову не просто жалеют, ей как божеству поклоняются ежегодно, ее ежедневно обходит и кланяется ей благочестивый индус, поднося ей свежую траву и цветы; у Ханумана, бога-обезьяны, есть свои храмы и свои идолы, и в нем воплощается Сива, как Дурга в шакале; мудрый Ганеса носит голову слона; божественный царь птиц Гаруда - транспортное

средство Вишну; формы рыбы, кабана и черепахи были приняты в тех аватарах-легендах Вишну, которые находятся на интеллектуальном уровне красноиндийских мифов, на которые они так любопытно похожи.^[563] Концепции, лежащие в основе индуистского вероучения о божественных животных, были неплохо продемонстрированы тем индусом, который, получив изображения Матфея, Марка, Луки и Иоанна с соответствующими людьми, львами, быками и орлами, совершенно естественно и удовлетворительно объяснил их как аватары или транспортные средства четырех евангелистов.

В поклонении животным некоторые из самых замечательных случаев развития и выживания принадлежат к классу, из которого уже были взяты яркие примеры. Поклонение змеям, к сожалению, много лет назад попало в руки спекулятивных писателей, которые смешали его с оккультной философией, друидическими мистериями и той грозной чепухой, которую называют "аркайским символизмом", и теперь трезвые студенты с содроганием слышат само название офеолатрии. Тем не менее, сама по себе она является рациональным и поучительным предметом исследования, особенно примечательным благодаря широте диапазона в мифологии и религии. Мы можем начать с низших рас, с таких рассказов, как о почитании краснокожими индейцами гремучей змеи, как деда и царя змей, как божественного покровителя, способного давать попутный ветер или вызывать бури;^[564] или о поклонении большим змеям среди племен Перу до того, как они приняли религию инков, о которых старый автор говорит: "Они обожают демона, когда он предстает перед ними в образе какого-нибудь зверя или змеи и разговаривает с ними".^[(565)] В дальнейшем подобные примеры прямого офеолатрии можно проследить в классической и варварской Европе; великий змей, защищавший цитадель Афин и наслаждавшийся ежемесячными медовыми лепешками;^[566] римский *genius loci*, появлявшийся в виде змеи (*Nullus enim locus sine genio est, qui per anguem plerumque ostenditur*);^[567] старое прусское змеепоклонство и подношение пищи домашним змеям;^[568] золотая гадюка, которую обожали лангобарды, пока она не попала в руки Барбатусу и ювелиры не сделали из нее патен и потир.^[569] По сей день Европа не забыла в детских сказках и более серьезных поверьях змею, которая приходит с золотой короной и пьет молоко из детской кастрюльки; домашнюю змею, ручную и добрую, но редко встречающуюся, которая заботится о коровах и детях и дает предзнаменования смерти в семье; пару домашних змей, которые имеют мистическую связь жизни и смерти с самими мужем и хозяйкой.^[570] Поклонение змеям, по-видимому, самого прямого рода, занимало видное место в религиях коренных народов Южной Азии. Теперь даже кажется, что оно занимало немалое место в раннем индийском буддизме, поскольку скульптуры топе Санчи показывают сцены поклонения пятиглавому змеиному божеству в его храме, исполняемые расой змеепоклонников, образно представленных со змеями, растущими из их плеч, и сам раджа которых имеет пятиглавую змею, раскинувшуюся над его головой. Здесь, кроме того, тотемная теория соприкасается с офеолатрией. Санскритское название змеи, "nâga", становится также принятым обозначением ее поклонников, и таким образом мифологическая интерпретация должна свести к разумному смыслу легенды о змеиных расах, которые оказываются просто змеепоклонниками, племенами, получившими от божественных рептилий одновременно их родовое имя Nâgas, а вместе с ним и их воображаемое родовое происхождение от змей.^[571] В разных смыслах эти племена нагов Южной Азии являются, с одной стороны, аналогами индейцев-змеев Америки, а с другой - офеогенов или змеиной расы Трояды, родственниками гадюк, чьи укусы они могли лечить прикосновением, и потомками древнего героя, превращенного в змею.^[572]

Змеи занимают видное место в религиях мира, являясь воплощениями, святынями или символами высоких божеств. Таковы гремучая змея, которой поклонялись в храме Солнца в Натчезе, и змея, принадлежавшая по имени и фигуре ацтекскому божеству Кецалькоатлю;^[573] змея, которой до сих пор поклоняются негры Невольничьего побережья, но не ради нее самой, а ради обитающего в ней божества;^[574] змея, которую держали и кормили молоком в храме старославянского бога Потримпоса;^[575] змея-символ божества врачевания Асклепия, который пребывал в огромных прирученных змеях, содержащихся в его храмах, или проявлял себя через них^[576] (сомнительно, что это имело какую-либо первоначальную связь с принятием змеи, после ее обновления путем сбрасывания старой шерсти, в качестве принятой эмблемы новой жизни или бессмертия в более позднем символизме); и, наконец, финикийская змея с хвостом во рту, символ мира и небесного бога Тааута, в своем первоначальном значении, возможно, мифическая мировая змея, подобная скандинавскому мидгарт-червю, но в измененной фантазии более поздних веков превращенная в эмблему вечности.^[577] Вряд ли можно доказать, что дикие расы, во всех своих мистических созерцаниях змеи, когда-либо развивали из своего собственного разума столь привычную для нас идею принятия ее в качестве олицетворения зла.^[578] В древние времена мы можем приписать этот характер, возможно, чудовищу, чей хорошо известный облик можно увидеть на футлярах мумий, - змею Апофису из египетского Аида;^[579] и однозначно принадлежит змею-разрушителю заратуштрийцев, Ажи Дахаке,^[580] фигуре, которая имеет столь замечательное родство с семитским Эдемским змеем, что, возможно, находится с ним в исторической связи. Чудесное смешение древних обрядов Офиолатрии с мистическими представлениями гностицизма проявляется в культе, который, как утверждает традиция (правда или клевета), полухристианская секта Офитов воздавала своему прирученному змею, выманивая его из груди, чтобы он обвился вокруг причастного хлеба, и поклоняясь ему как представителю великого небесного царя, который в начале дал мужчине и женщине знание тайн.^[581] Таким образом, в поклонении животным находят свое место самые крайние виды религиозного почитания, от самого трезвого факта до самого мечтательного мистицизма.^[582]

До сих пор при изучении анимистической доктрины наше внимание было обращено в первую очередь на тех второстепенных духов, чьи функции касаются более тесных и узких деталей жизни человека и его окружения. Чтобы перейти к рассмотрению божественных существ, чьи функции имеют более широкую сферу действия, переход может быть хорошо осуществлен через особую группу. Остроумное замечание Огюста Конта обращает внимание на важный процесс теологической мысли, который мы попытаемся как можно яснее представить нашему сознанию. В своей "Позитивной философии" он определяет собственно божества как отличающиеся своим общим и абстрактным характером от чистых фетишей (т. е. одушевленных предметов), причем скромный фетиш управляет лишь одним предметом, от которого он неотделим, тогда как боги управляют особым порядком явлений сразу в разных телах. Когда, продолжает он, сходная растительность различных дубов в лесу привела к теологическому обобщению их общих явлений, абстрактное существо, созданное таким образом, уже не было фетишем одного дерева, а стало богом леса; вот интеллектуальный переход от фетишизма к политеизму, сведенный к неизбежному преобладанию конкретных идей над индивидуальными.^[583] Теперь это наблюдение Конта можно более непосредственно применить к классу божественных существ, которые можно точно назвать видовыми божествами. Очень наводит на мысль изучение грубых попыток варварской теологии объяснить единообразие, наблюдаемое в больших классах объектов, путем такого обобщения от индивидуальных к конкретным идеям. Чтобы объяснить существование того, что мы называем видом, они относили его к общему предку, или к изначальному архетипу, или к виду-божеству, или комбинировали эти понятия. Для таких

рассуждений классы растений и животных были, возможно, ранней и, конечно, легкой темой. Единообразие каждого вида не только наводило на мысль об общем происхождении, но и о том, что существа, лишенные индивидуальности, с качествами, отмеренными как бы по линиям и правилам, могли быть не независимыми произвольными агентами, а всего лишь копиями с общей модели или инструментами, используемыми управляющими божествами. Так, в Полинезии, как уже говорилось, некоторые виды животных считались воплощениями определенных божеств, а среди самоанцев, похоже, вопрос об индивидуальности таких существ действительно задавался и на него отвечали. Если, например, деревенский бог имел обыкновение являться в образе совы, а один из его почитателей находил на обочине дороги мертвую сову, он оплакивал священную птицу и хоронил ее с большой церемонией, но самого бога не считал умершим, поскольку он оставался воплощенным во всех существующих совах.^[584] По словам отца Джеронимо Боскана, племя акагчемен из Верхней Калифорнии представляет собой любопытную параллель этому представлению. Они поклонялись птице "панес", которая, по-видимому, была орлом или стервятником, и каждый год в храме каждой деревни одну из них торжественно убивали, не проливая крови, а тело сжигали. Однако туземцы утверждали и верили, что каждый год приносили в жертву одну и ту же птицу, и более того, что одну и ту же птицу убивали в каждой из деревень.^[585] Среди сравнительно культурных перуанцев Акоста описывает другую теорию небесных архетипов. Говоря о звездных божествах, он говорит, что пастухи почитали определенную звезду, называемую Овцой, другая звезда, называемая Тигром, защищала людей от тигров и т. д.: "И вообще, из всех животных и птиц, существующих на земле, они верили, что на небе живет подобная им, в чьем ведении находятся их деторождение и увеличение, и таким образом они считали различные звезды, такие как те, которые они называют Чакана, и Топаторка, и Мамана, и Мицко, и Микикей, и другие подобные, так что в некотором роде кажется, что они приближаются к догме платоновских идей."^[(586)] Североамериканские индейцы также рассуждали об общих предках или божествах видов. Один миссионер записал их идею в том виде, в каком он нашел ее в 1634 году. Более того, они говорят, что у всех животных каждого вида есть старший брат, который является как бы принципом и началом всех особей, и этот старший брат удивительно велик и могущественен. Старший брат бобров, сказали мне, возможно, такой же большой, как наша хижина". Согласно другому раннему рассказу, каждый вид животных имеет свой архетип в стране душ; существует, например, маниту, или архетип всех волков, который оживляет всех волков.^[587] Здесь снова наблюдается примечательное соответствие с представлениями далекой расы. На Буяне, райском острове русского мифа, можно найти и Змея, старше всех змей, и пророческого Ворона, старшего брата всех воронов, и Птицу, самую большую и древнюю из всех птиц, с железным клювом и медными когтями, и Мать Пчел, старшую среди пчел.^[588] Сравнительно современный рассказ Моргана об ирокезах упоминает их веру в духа каждого вида деревьев и растений, таких как дуб, болиголов, клен, брусника, малина, мята, табак; большинство объектов природы находятся под опекой духов-покровителей.^[589] Доктрина о таких видовых божествах, возможно, нигде не изложена более определенно, чем у Кастрена в его "Финской мифологии". В его описании сибирского природопоклонничества примером низшего уровня служат самоеды, чье прямое поклонение природным объектам для себя, возможно, указывает на изначальное религиозное состояние всей туранской расы. Но учение сравнительно культурных языческих финнов находилось на другой стадии. Здесь у каждого объекта природы есть "халтия", божество-хранитель или гений, существо, которое было его создателем и с тех пор привязалось к нему. Эти божества или гении, однако, не привязаны к каждому отдельному преходящему объекту, а являются свободными личностными существами, обладающими движением, формой, телом и душой. Их существование ни в коей мере не зависит от существования отдельных объектов, поскольку, хотя ни один объект

в природе не имеет своего божества-покровителя, это божество распространяется на весь род или вид. Этот ясень, этот камень, этот дом, действительно, имеют свою особую "халтия", но эти же "халтия" относятся к другим ясеням, камням и домам, из которых отдельные люди могут погибнуть, но их гении-покровители продолжают жить в роду".^[590] Кажется, что некий подобный взгляд прослеживается в доктрине более цивилизованных рас, как в хорошо известных египетских и греческих примерах, где целые виды животных, растений или вещей символизируют и охраняются конкретными божествами. Эта мысль с наибольшей ясностью проявляется в раввинской философии, которая приписывает каждому из 2100 видов, например, растений, своего ангела-председателя на небесах и объясняет это левитским запретом на смешение животных и растений.^[591] Интересное сходство, отмеченное отцом Акостой между этими грубыми теологическими представлениями и цивилизованными философскими концепциями, пришедшими им на смену, было вновь выявлено в прошлом веке президентом де Броссесом при сравнении архетипов видов у краснокожих индейцев с платоновскими архетипическими идеями.^[592] Что касается животных и растений, то стремление натуралистов подняться к первобытному единству в какой-то степени находит удовлетворение в теории, прослеживающей происхождение каждого вида от одной пары. И хотя о неодушевленных предметах не может быть и речи, наш язык, похоже, в наводящей метафоре ухватывает ту же мысль, когда мы говорим о дюжине похожих мечей, или одежд, или стульев, что у них один и тот же образец (patronus, как бы отец), по которому они были сформированы из своей *матери* (materia, или материнская субстанция).

ГЛАВА XVI. АНИМИЗМ (продолжение).

Высшие божества политеизма - Человеческие характеристики, применяемые к божеству - Владыки духовной иерархии - Политеизм: его ход развития в низшей и высшей культуре - Принципы его исследования; классификация божеств в соответствии с центральными представлениями об их значении и функции - Бог Неба - Бог Дождя - Бог Грома - Бог Ветра - Бог Земли - Бог Воды - Бог Моря - Бог Огня - Бог Солнца - Бог Луны.

Рассматривая мировые религии и изучая описания божества у представителей расы за расой, мы можем вернуться к старым полемическим терминам, чтобы определить доминирующую идею теологии в целом. Человек так привычно приписывает своим божествам человеческий облик, человеческие страсти, человеческую природу, что мы можем объявить его антропоморфитом, антропопатом и (чтобы завершить серию) антропофизитом. В этом состоянии религиозной мысли, преобладающей в столь огромном диапазоне среди человечества, можно найти одно из самых сильных подтверждений выдвинутой здесь теории развития анимизма. Теория о том, что концепция человеческой души является "fons et origo" концепций духа и божества в целом, уже была подтверждена фактами перехода человеческих душ в образы добрых и злых демонов и вознесения их в ранг божеств. Но помимо этого, при рассмотрении природы великих богов народов, на которых возложены самые обширные функции вселенной, становится очевидным, что эти могущественные божества созданы по образцу человеческих душ, что в значительной степени их чувства и симпатии, их характер и привычки, их воля и действия, даже их материал и форма, демонстрируют все свои адаптации, преувеличения и искажения,

характеристики, сформированные на основе человеческого духа. Ключ к исследованию *Dii Majorum Gentium* мира - это рефлекс человечества, и когда мы созерцаем их фигуры в соответствующих областях теологии, память постоянно возвращает нас к словам Псалмопевца: "Ты думал, что я совсем как Ты".

Высшие божества политеизма занимают свое место в общей анимистической системе человечества. Среди нации за нацией все еще ясно, как, будучи типом божества, человеческое общество и правительство стали моделью, по которой формировалось божественное общество и правительство. Как вожди и короли среди людей, так и великие боги среди низших духов. Они отличаются от душ и мелких духовных существ, которые мы до сих пор рассматривали в основном, но разница скорее в ранге, чем в природе. Они - личные духи, царствующие над личными духами. Над развоплощенными душами и манами, местными джинами скал, фонтанов и деревьев, сонмом добрых и злых демонов и остальной духовной общностью стоят эти могущественные божества, чье влияние менее ограничено местными или индивидуальными интересами, и которые, как им угодно, могут действовать непосредственно в пределах своей обширной области или контролировать и действовать через низших существ своего рода, своих слуг, агентов или посредников. Великие боги политеизма, многочисленные и тщательно проработанные в теологии культурного мира, однако, не появляются там раньше всего. В религиях низших рас их основные типы были уже отлиты, и затем на протяжении многих веков прогрессирующей или регрессирующей культуры поэты и жрецы, создатели легенд и историки, теологи и философы развивали и обновляли, унижали и упраздняли могущественных владык Пантеона.

За редким исключением, везде, где тщательно описывается дикарская или варварская система религии, великие боги появляются в духовном мире так же отчетливо, как вожди в человеческом племени. В списках, правда, есть великие божества, добрые или злые, которые, вероятно, пришли современное христианское миссионерское учение, или иначе, в результате контакта с иностранными религиями. Часто бывает трудно выделить из них истинных местных богов, анимистические фигуры исконного значения и происхождения. Среди следующих политеистических систем можно найти примеры таких сочетаний со сложными теологическими проблемами, которые они предполагают. Среди австралийцев над кишющими душами, духами природы, демонами выделяются мифические фигуры высшей божественности; Нгук-вонга, Дух вод; Биам, который исполняет церемониальные песни и вызывает болезни, и, возможно, является тем же самым, что и творец Байаме; Намбаджанди и Варругура, владыки небес и нижнего мира.^[593] В Южной Америке, если мы заглянем в теологию манао (чье имя хорошо известно в знаменитой легенде об Эльдorado и золотом городе Маноа), мы увидим Мауари и Сарауа, которых можно назвать Добрым и Злым Духом, а рядом с ними - двух Гамаинхас, Духов Вод и Леса.^[594] В Северной Америке описание торжественного жертвоприношения алгонкинов представляет список из двенадцати главных маниту или богов; сначала Великий Маниту на небе, затем Солнце, Луна, Земля, Огонь, Вода, Бог Дома, индейская кукуруза и четыре Ветра или Кардинальные точки.^[595] У полинезийцев толпа манов и низшие ранги божеств земли, моря и воздуха стоят ниже великих богов мира и войны, Оро и Тане - национальных божеств Таити и Уахине, Райтубу - производителя неба, Хины, помогающей в создании мира, ее отца Таароа, несотворенного Творца, обитающего на небе.^[596] У даяков Борнео общность духов состоит из душ умерших и существ, обитающих в благородных старых лесах на вершинах высоких холмов, или тех, что парят над деревьями и пожирают запасы риса; Над ними - Тапа, создатель и хранитель человека, и Ианг, обучившие даяков их религии, Джиронг, чья функция - рождение и смерть людей, и Тенаби, создавший и до сих пор обеспечивающий процветание земли и всего, что на ней находится, кроме человеческой расы".^[597] В Западной Африке примером может служить теология

Невольничьего побережья, представляющая собой систематическую схему всей природы, подвижной и оживляемой духами, добрыми или враждебными человечеству. Эти духи обитают в поле и лесу, в горах и долинах; они живут в воздухе и воде; многие из них были человеческими душами, такие призраки витают в могилах и рядом с живыми и имеют влияние на богов, которым они поклоняются; среди этих "эдро" есть божества-покровители людей, семей и племен; через эти подчиненные существа действует высший бог, Маву. Миссионер, описывающий эту негритянскую иерархию, простодушно видит в ней Сатану и его ангелов.^[598] В Азии маленькие духи самоедов, связанные с его маленькими фетишами, и маленькие эльфы леса и ручья имеют над собой более великие существа, Дух леса, Дух реки, Солнце и Луна, Злой дух и Добрый дух.^[599] Бесчисленное множество местных богов хондов пронизывает мир, управляет функциями природы и контролирует жизнь людей, и у них есть свои вожди; над ними стоят обожествленные души людей, ставшие богами-покровителями племен; над ними - шесть великих богов, бог дождя, богиня первых плодов, бог увеличения, бог охоты, железный бог войны, бог границ, с которым в одной группе стоит и судья мертвых, и над всеми остальными богами - бог-солнце и творец Бура Пенну и его жена, могучая богиня-земля, Тари Пенну.^[600] Испанские завоеватели обнаружили в Мексике сложную и систематическую иерархию духовных существ; Неисчислимы были мелкие божества, которым поклонялись в домах и переулках, в рощах и храмах, и от них поклоняющийся мог перейти к богам цветов или пульке, охотников и ювелиров, а затем к великим божествам нации и мира, фигурам, которые так хорошо известны мифологам: богине-земле Центеотль, богу воды Тлалоку, богу войны Уицилопочтли, владыке Аида Миктлантеуцтли, Солнцу и Луне Тонатиух и Мецтли.^[601] Таким образом, начав с теологии диких племен, студент приходит к политеистическим иерархиям арийских народов. В Древней Греции облакоподобный бог Неба господствует над такими божествами, как бог войны и богиня любви, бог Солнца и богиня Луны, бог огня и владыка подземного мира, ветры и реки, нимфы дерева, колодца и леса.^[602] В современной Индии Брахма-Вишну-Сива главенствуют над целым рядом божеств, разнородных и часто неясных по своей природе, но среди которых выделяются ясным смыслом и целью такие фигуры, как Индра небесный и Сурья солнечный, Агни огненный, Павана ветров и Варуна вод, Яма - владыка подземного мира, Кама - бог любви и Каттикея - войны, Панчана, вызывающий эпилепсию, и Манаса, спасающий от укусов змей, божественные реки, а под ними - нимфы, эльфы, демоны, духи-служители неба и земли - гандхарвы, апсары, сиддхи, асуры, бхуты, ракшасы.^[603]

Систематическое сравнение политеистических религий в последние годы дало замечательные результаты. Они были достигнуты благодаря применению сравнительно точных методов, например, когда древние арийские божества Веды были приведены в связь с божествами гомеровских поэм, в некоторых случаях так же четко, как когда мы, англичане, можем изучать в скандинавской Эдде старых богов нашей собственной расы, чьи имена стоят в местных названиях на карте Англии и служат счетчиками для отсчета наших дней в неделю. И все же не стоит говорить о том, что детальное сравнение божеств даже тесно связанных между собой народов, а тем более племен, не объединенных языком и историей, все еще остается трудной и неудовлетворительной задачей. Старомодные отождествления богов и героев разных народов допускали самые иллюзорные доказательства. Некоторые из них имели под собой лишь схожие имена, как, например, когда выяснилось, что индуистские Брахма и Праджапати - это древнееврейские Авраам и Иафет, и когда даже сэр Уильям Джонс отождествил Водена с Буддой. С не меньшей строгостью до сих пор часто считается само собой разумеющимся, что кельтский Беал, чьи бальтины соответствуют целому классу костровых обычаев среди нескольких ветвей арийской расы, - это Бел или Ваал семитского культа. К сожалению, классическая наука эпохи Возрождения начала изучение этого вопроса с несостоятельных позиций, приняв греческие божества с мистифицированными

формами и извращенными именами, которые они приобрели в латинской литературе. Частичная обоснованность таких сопоставлений, как, например, отождествление Зевса и Юпитера, Гестии и Весты, делала план еще более ошибочным, когда Кронос стал фигурировать как Сатурн, Посейдон - как Нептун, Афина - как Минерва. Чтобы судить на примере о возможных результатах сравнительной теологии, построенной на таких принципах, Тот отождествляется с Гермесом, Гермес - с Меркурием, а Меркурий - с Воденом, происходит абсурдный переход от египетского ибисоголового божественного писца богов к тевтонскому обитателю небес, управляющему бушующей бурей. Не в этой свободной манере следует искать те ментальные процессы, которые привели народы к столь схожему и в то же время столь разнообразному расположению божеств.

Самого трезвого исследователя в этом вопросе подстерегает двойное недоумение, вызванное модификацией божеств в результате развития на родине и заимствования извне. Даже среди низших рас боги из давних традиционных легенд и поклонений приобретают смешанную и сложную личность. Мифолог, пытающийся определить точное определение краснокожего индейца Микабу в его различных образах бога неба и воды, создателя земли и первопредка человека, или изучающий личность полинезийца Мауи в его отношении к солнцу, владыке неба или Аида, первому человеку и герою островов Южного моря, будет сочувствовать семитскому или арийскому студенту, растерянному среди разнородных атрибутов Ваала и Астарты, Ираклия и Афины. Сэр Уильям Джонс едва ли преувеличил сложность проблемы в следующем замечательном прогнозе, сделанном более века назад, в первой юбилейной речи перед Азиатским обществом Бенгалии, в то время, когда проблески отношения индуистов к греческому Пантеону открывали в его сознании новый широкий взгляд на сравнительную теологию. "Мы не должны удивляться, - говорит он, - обнаружив при внимательном рассмотрении, что образы всех языческих божеств, мужских и женских, сливаются друг с другом и, наконец, с одним или двумя; ибо представляется вполне обоснованным мнение, что вся толпа богов и богинь в древнем Риме и современном Варанесе (Бенарес) означает лишь силы природы, и главным образом силы Солнца, выраженные различными способами и множеством причудливых имен". Что касается путешествия богов из страны в страну и изменений, которым они подвергаются в пути, мы можем судить по примерам того, что происходило в пределах нашей осведомленности. Дело не только в том, что один народ заимствует у другого бога с его собственным обликом, атрибутами и обрядами, как в Риме, где поклонник Солнца мог выбирать, где ему поклоняться - в храме греческого Аполлона, египетского Осириса, персидского Митры или сирийского Элагабала. Общение рас может привести к более причудливым результатам, чем этот. Любой востоковед оценит удивительную смесь индуистского и арабского языка и религии в следующих деталях, записанных среди грубых племен Малайского полуострова. Мы слышим о боге земли Джин Буми (арабское jîn = демон, санскритское bhûmî = земля); благовоения сжигаются для Jewajewa (санскритское dewa = бог), который ходатайствует перед Pirmān верховным невидимым божеством над небом (Брахма?); мусульманский Аллах Таала со своей женой Наби Махамад (Пророк Мухаммед) предстают в индуистских образах творца и разрушителя всего сущего; и хотя духи, которым поклоняются в камнях, называются индуистским термином "дэва" или божество, мусульманское обращение настолько повлияло на разум камнепоклонника, что он дает своему священному валуну титул Пророка Мухаммеда.^[604] Если брать примеры поближе к дому, то можно проследить, как злой демон Эшма Даева из древнеперсидской религии стал Асмодеем из книги Товита, затем нашел место в дьявольщине средних веков и закончил свою карьеру как Diable Boiteux из книги Le Sage. Даже ацтекский бог войны Уицилопочтли может быть представлен в виде демона Визлипуцли в популярной драме "Доктор Фаустус".

При этнографическом сравнении религий человечества, если нет доказательств прямой связи между богами, принадлежащими двум народам, безопасным и разумным принципом является ограничение идентификации божеств общими для них атрибутами. Таким образом, уместно сравнивать Дендида Белого Нила с арийским Индрой, поскольку оба являются богами неба и дождя; ацтека Тонатиуха с греческим Аполлоном, поскольку оба являются богами солнца; австралийского Байаме со скандинавским Тором, поскольку оба являются богами грома. Настоящая цель - показать политеизм как отдел анимизма - не требует того тщательного сравнения систем, которое было бы уместно в руководстве по религиям мира. Великие боги могут быть научно распределены и рассмотрены в соответствии с их фундаментальными идеями, четко обозначенными и понятными представлениями, которые они представляют под именами, часто неясными, и личностями, часто смешанными и мистифицированными. Достаточно показать сходство принципов, по которым теологический ум низших рас формировал те старые знакомые типы божеств, с которыми мы впервые познакомились в пантеоне классической мифологии. Следует заметить, что не все, но основные фигуры принадлежат к строгому поклонению природе. Их можно рассмотреть вкратце. Это Небо и Земля, Дождь и Гром, Вода и Море, Огонь, Солнце и Луна, которым поклоняются либо непосредственно сами, либо как одушевленным божествам, либо эти божества более полно обособлены и обоожествляются в антропоморфной форме - группа представлений, явно и повсеместно основанных на принципах дикарского фетишизма. Правда, великие боги природы огромны по силе и далеко идущему влиянию, но это потому, что природные объекты, к которым они принадлежат, огромны по размеру или диапазону действия, главенствуют и преобладают среди меньших фетишей, хотя и сами остаются фетишами.

В религии североамериканских индейцев Бог Неба прекрасно демонстрирует постепенное слияние материального неба с личным божеством. В ранние времена французской колонизации отец Бребеф упоминает, что гуруны обращались к земле, рекам, озерам и опасным скалам, но прежде всего к небу, считая, что все оно одушевлено и в нем обитает какой-то могущественный демон. Он описывает их как обращающихся непосредственно к небу по его личному имени "Аронхиате!". Так, когда они бросают табак в огонь в качестве жертвы, если они обращаются к Небу, они говорят: "Аронхиате! (Небо!) узри мою жертву, сжался надо мной, помоги мне! Они прибегают к помощи Неба почти во всех своих нуждах и почитают это великое тело превыше всех существ, отмечая в нем нечто божественное. Они представляют себе на небе "оки", то есть демона или силу, которая управляет временами года и контролирует ветры и волны. Они боятся его гнева, призывая его в свидетели, когда дают важное обещание или заключают договор, говоря: "Небо слышит, что мы делаем в этот день", и опасаясь наказания, если их слово будет нарушено. Один из их знаменитых колдунов сказал: "Небо разгневается, если люди будут насмехаться над ним; когда они каждый день взывают к Небу: "Аронхиате!", но ничего не дают ему, он отомстит за себя". Этимология снова предлагает божественное небо как внутреннее значение верховного божества ирокезов, Таронхиавагона, "небесного человека" или "держателя неба", который проводил свой праздник в дни зимнего солнцестояния, который вывел предков из гор, научил их охоте, браку и религии, дал им кукурузу и бобы, кабачки, картофель и табак и направлял их в их миграциях, когда они распространялись по земле. Среди североамериканских племен представление о личном божественном Небе не только кажется основополагающей идеей Бога-Неба, но и может расшириться под христианским влиянием до более общей мысли о божественности Великого Духа на Небе.^[605] В Южной Африке зулусы говорят о Небе как о личности, приписывая ему способность осуществлять волю, а также говорят о Владыке Неба, чей гнев они проклинают во время грозы. В родных легендах о принцессе зулусов в стране полулюдей пленная дева лично выговаривает Небу за

то, что оно действует только обычным способом, а не так, как она хочет, чтобы уничтожить ее врагов: - "Послушай, Йон Небо!

"Слушай, Небо. Слушай; Майоя, слушай.

Слушай, небо. Оно не гремит громким громом.

Оно гремит негромко. Что оно делает?

Он гремит, чтобы вызвать дождь и смену сезона".

После этого тучи сгущаются; принцесса снова поет, и тут раздается страшный гром, и Небо убивает полулюдей вокруг нее, но она остается невредимой.^[606] Западная Африка - еще один район, где царствует бог Неба, в атрибутах которого можно проследить переход от непосредственного представления о личном небе к представлению о верховном творческом божестве. Так, в Бонни одним словом обозначают бога, небо, облако; а в Аквапиме Янкупонг - одновременно и высший бог, и погода. О последнем божестве, Ньянкупоне из народа оджи, Риис замечает: "Представление о нем как о высшем духе неясно и неопределенно, и его часто путают с видимыми небесами или небом, верхним миром (sorro), который лежит за пределами человеческой досягаемости; поэтому одно и то же слово используется также для небес, неба, и даже для дождя и грома."^([607]) Тот же переход от божественного неба к его антропоморфному божеству проявляется в теологии татарских племен. У грубых самодийцев разум едва ли отделяет видимое личное Небо от божества, объединенного с ним под одним и тем же именем Нум. У более культурных финнов космические атрибуты бога Неба, Укко Старого, имеют ту же первоначальную природу; он древнее Неба, отец Неба, носитель тверди, бог воздуха, обитатель облаков, водитель облаков, пастырь облачных ламб.^[608] Насколько свидетельства языка, документов и церемоний могут сохранить запись отдаленной древней мысли, Китай показывает в высшем божестве государственной религии подобное теологическое развитие. Тянь, Небо, в личном обличье является Шан-ти, или Верхним Императором, владыкой Вселенной. Китайские книги могут идеализировать это верховное божество; они могут говорить, что его веление - судьба, что он награждает добрых и наказывает злых, что он любит и защищает подчиненных ему людей, что он проявляет себя через события, что он - дух, полный проницательности, проникновенный, грозный, величественный. И все же они не могут так полностью переделать его в абстрактное небесное божество, но язык и история по-прежнему признают его тем, кем он был в начале, Тьеном, Небом.^[609]

С такими свидетельствами прекрасно согласуется история Бога Неба среди нашей индоевропейской расы. Это существо, обожаемое в древней арийской религии, было...

'...весь круг небес, для него

Чувственное существование и Бог",

С воздетыми руками и хвалебными песнями".

Доказательства этого в языке с предельной ясностью изложил профессор Макс Мюллер. На первом этапе санскритское Dyau (Dyaus), светлое небо, воспринимается в таком прямом смысле, что выражает идею дня, а о бурях говорится как о проходящих в нем; В то время как греческий и латинский языки соперничают в этой четкости в таких терминах, как ἔνδιος, "под открытым небом", εὐδιος, "хорошо освещенный, спокойный", sub divo, "под открытым небом", sub Jove frigido, "под холодным небом", и графическое описание Эннием яркой тверди, Jove, которого все призывают:-

"Aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem".

На втором этапе Дьяус Питар, Отец-Небо, выступает в Веде как супруг Притхиви Матар, Матери-Земли, занимая высокое или высшее положение среди светлых богов. Для греков он Ζεὺς πατήρ, Отец Неба, Зевс Вседержитель, Совершающий Облака, Царь богов и людей. Как пишет Макс Мюллер: "Не было ничего, что можно было бы рассказать о небе, что не было бы в той или иной форме приписано Зевсу. Именно Зевс вызывал дождь, грозу, снег, град, посылал молнии, собирал тучи, распускал ветры, держал радугу. Именно Зевс распоряжается днями и ночами, месяцами, временами года и годами. Именно он следит за полями, посылает богатые урожаи и ухаживает за стадами. Как небо, Зевс обитает на самых высоких горах; как небо, Зевс обнимает землю; как небо, Зевс - вечный, неизменный, высший бог. К добру и ко злу, Зевс-небо и Зевс-бог соединены в греческом сознании, язык торжествует над мыслью, традиция над религией". Тот же арийский Отец-Небо - Юпитер, в том изначальном имени и характере, который он носил в Риме задолго до того, как его облачили в заимствованные одежды греческого мифа и приспособили к идеям классической философии.^[610] Так, народ за народом, происходило великое религиозное развитие, в результате которого Отец-Небо стал Отцом Небесным.

Чаще всего бог дождя - это бог неба, выполняющий особую функцию, хотя иногда он принимает более ярко выраженную индивидуальную форму или сливается по своим характеристикам с общим богом воды. В восточной части Центральной Африки дух старого вождя, обитающего на облачной вершине горы, может принимать поклонение своих почитателей и ниспосылать освежающие ливни в ответ на их молитвы; среди дамаров высшим божеством является Омакуру - Податель дождя, обитающий на крайнем севере; а для негров Западной Африки Бог Неба является подателем дождя и может переходить по имени в сам дождь.^[611] Пачакамак, перуанский творец мира, поставил Богиню Дождя изливать воды на землю, посылать град и снег.^[612] Ацтекский Тлалок, несомненно, изначально был богом Неба, поскольку ему подвластны гром и молния, но он принял на себя атрибуты бога Воды и бога Дождя; так, в Никарагуа бог Дождя Киатео (ацтекское *quiahuitl* = дождь, *teotl* = бог), которому приносили в жертву детей, чтобы вызвать дождь, показывает свою большую небесную природу, будучи также посылателем грома и молнии.^[613] Бог дождя у хондов - Пидзу Пенну, которого жрецы и старейшины умиляют яйцами, арраком, рисом и овцой и вызывают причудливыми патетическими молитвами. Они рассказывают ему, что если он не даст воды, то земля останется невспаханной, семена сгниют в земле, они, их дети и скот умрут от нужды, олени и дикие свиньи будут искать другие места обитания, и тогда какая польза будет от Бога Дождя, как мало пользы от любого дара воды, когда не останется ни людей, ни скота, ни семян; Так пусть же он, упираясь в небо, льет на них воды через свое решето, пока олени не будут выгнаны из леса и не укроются в домах, пока почва гор не будет смыта в долины, пока котлы не лопнут от силы разбухшего риса, пока звери не соберутся в таком изобилии на зеленой и благодатной земле, что топоры людей затупятся от разделки дичи".^[614] При идеальном метеорологическом соответствии племена кол в Бенгалии считают свое великое божество Маранг Буру, Великую Гору, Богом Дождя. Маранг Буру, один из самых заметных холмов на плато возле Лодмаха в Чота-Нагпуре, - это само божество или его жилище. Перед началом дождей женщины поднимаются на холм, возглавляемые женами паханов, с девушками, играющими в барабаны, чтобы принести подношения из молока и листьев бельма, которые кладут на плоский камень на вершине. Затем жены паханов опускаются на колени с распущенными волосами и обращаются к божеству, умоляя его дать посевам сезонный дождь. Повторяя эту молитву, они яростно трясут головой, пока не доводят себя до исступления, и движения становятся произвольными. Они продолжают дико жестикулировать, пока не покажется облако; тогда

они поднимаются, берут барабаны и танцуют куррун на скале, пока ответ Маранг Буру на их молитву не будет услышан в далеких раскатах грома, и они возвращаются домой, радуясь. Они должны идти с постом на гору и оставаться там до тех пор, пока не раздастся "звук обильного дождя", тогда они спускаются вниз, чтобы поесть и попить. Говорят, что дождь всегда идет до вечера, но старухи, похоже, сами выбирают момент для начала поста.^[615] Именно к Укко, богу неба, в старые времена финны обращались с такими молитвами: - "Укко, ты, бог неба, - сказал финн.

"Укко, ты, о Бог над нами.

Ты, Отец небесный,

Ты, кто правит в облачной стране,

И ведешь за собой маленькие облака-ламбы,

Пошли нам дождь с небес,

Сделай так, чтобы облака капали медом,

Пусть поникшая кукуруза посмотрит вверх,

Пусть зерно с изобилием шелестит".^[616]

Совершенно такими же были классические представления Ζεὺς ὕψιστος Юпитера Плувия. Они представлены в знаменитой афинской молитве, записанной Марком Аврелием: "Дождь, дождь, о дорогой Зевс, на пашни афинян и на равнины!"^[617] и в жалобе Петрония Арбитра на безбожие своего времени, что теперь никто не считает небо небом, никто не соблюдает пост, никто не заботится о Юпитере, но все люди с закрытыми глазами подсчитывают свои товары. Раньше дамы поднимались на холм в палантинах, с босыми ногами, распущенными волосами и чистыми помыслами и молили Джова о воде; потом сразу же пошел дождь, то ведрами, то никогда, и все они пошли домой мокрые, как утонувшие крысы".^[618] В более поздние века, когда засуха иссушала поля средневекового земледельца, он передавал функции бога дождя другим покровителям и с процессиями и литаниями обращался за помощью к святому Петру или святому Иакову, или, с большей долей мифологической последовательности, к Царице Небесной. Что касается нас самих, то мы дожили до того времени, когда люди перестанут обращаться даже к верховному божеству со старыми обычными молитвами о дожде, потому что дождь переходит из области сверхъестественного, чтобы присоединиться к приливам и временам года в царстве физической науки.

Место бога-громовержца в политеистической религии сходно с местом бога дождя, во многих случаях даже полностью совпадает. Но его характер - это скорее гнев, чем благодеяние, характер, который мы наполовину утратили способность осознавать, поскольку мучительный ужас грозы, ужасающий умы дикарей, уменьшился в наших, теперь, когда мы видим в ней не проявление божественного гнева, а восстановление электрического равновесия. Североамериканские племена, например манданы, слышали в громе и видели в молнии хлопанье крыльев и сверкание глаз той ужасной небесной птицы, которая принадлежит или даже является самим Великим Маниту.^[619] Дакоты могли показать в месте, называемом Громовыми Тропами, недалеко от истока реки Святого Петра, следы громовой птицы на расстоянии пяти и двадцати миль друг от друга. Следует заметить, что эти сю, среди своих разнообразных фантазий о громовых птицах и тому подобном, необычайно хорошо дают ключ к великому мифу о громе, который повторяется во многих странах. Они

считают, что молния, попадая в землю, разбрасывает во все стороны грозовые камни, которые являются кремнями и т. д. Причина такого представления весьма рациональна: эти кремнистые камни действительно производят вспышку при ударе.^[620] В рассказе о некоторых карибских божествах, которые были людьми, а теперь стали звездами, встречается имя Саваку, который был превращен в большую птицу; он - начальник урагана и грома, он выдувает огонь через трубку, и это молния, он дает большой дождь. Рошфор описывает действие грозы на частично европеизированных карибов Вест-Индии два века назад. Когда они замечают ее приближение, говорит он, они быстро уходят в свои хижины и устраиваются на кухне на своих маленьких сиденьях у огня; пряча лица и склоняя голову на руки или на колени, они начинают плакать и причитать на своем жаргоне "Maboya touche fache contre Caraïbe", то есть Maboya (злой демон) очень зол на карибов. Так они говорят и во время урагана, не прекращая это мрачное занятие, пока он не закончится, и нет предела их удивлению, что христиане в этих случаях не проявляют такого страха и ужаса".^[621] Племена тупи в Бразилии являются примером расы, среди которой гром или громовержец Тупан, хлопающий небесными крыльями и сверкающий небесным светом, был превращен в представителя высшего божества, чье имя до сих пор стоит у их христианских потомков как эквивалент Бога.^[622] В Перу могущественным и далеко почитаемым божеством был Катекиль - Бог Грома, дитя Бога Неба, тот, кто освободил индейскую расу из-под земли, развернув ее своей золотой лопатой, тот, кто с громовыми раскатами и хлопками бросает из своей пращи маленькие круглые гладкие громовые камни, хранящиеся в деревьях как огненные украшения и талисманы для разжигания пламени любви. Насколько ярко выраженной личностью и высоким рангом был Гром и Молния (Chuqui yllayllara) в религии инков, можно судить по его уаке или фетишу-идолу, стоящему на скамье рядом с идолами Творца и Солнца во время великого праздника Солнца в Куско, когда вокруг них водили животных, приносимых в жертву, и жрецы молились так: "О Создатель, и Солнце, и Гром, будьте вечно молоды! не старейте. Пусть все будет в мире! Пусть люди умножаются, и их пища, и все остальные вещи продолжают расти".^[623]

В Африке мы можем сравнить зулусов, которые считают гром и молнию непосредственным действием Неба или Небесного Владыки, с йоруба, которые приписывают их не Олоруну, Владыке Неба, а более низкому божеству, Шанго, Богу Грома, которого они также называют Дзакута, Каменщик, поскольку именно он (как и многие другие народы, забывшие свой каменный век) сбрасывает с небес каменные топоры, которые находят в земле и сохраняют как священные предметы.^[624] В религии камчадалов Биллукай, подол одежды которого - радуга, обитает в облаках со многими духами и посылает гром, молнии и дождь.^[625] У осетин Кавказа громовержцем является Илья, от имени которого мифологи ведут христианскую традицию об Илье, чья огненная колесница, похоже, действительно была в других местах отождествлена с колесницей бога-громовержца, а самая высокая вершина Эгины, некогда местопребывание панэллинского Зевса, теперь называется горой Святого Ильи. Среди некоторых мусульманских раскольников это даже исторический Али, двоюродный брат Мухаммеда, который вознесен в облака, где гром - его голос, а молния - плеть, которой он поражает нечестивых.^[626] Среди туранцев или татар европейская ветвь наиболее отчетливо показывает фигуру Бога-Громовержца. Для саамов Тиермес, по-видимому, был богом неба, особенно представляемым как Айя - бог грома; издревле они считали гром (Айя) живым существом, витающим в воздухе и прислушивающимся к людским разговорам, поражая тех, кто говорил о нем неподобающим образом; Или, как говорили некоторые, бог-громовержец - враг колдунов, которых он изгоняет с небес и поражает, и тогда люди слышат в громовых раскатах метание его стрел, когда он выпускает их из своего лука, Радуги. В финской поэзии бог неба Укко также изображается с подобными атрибутами. Руны называют его Громовержцем, он говорит через облака, его огненная рубашка - это яркое грозное облако,

люди говорят о его камнях и молоте, он сверкает своим огненным мечом, и он светлеет, или он натягивает свою могучую радугу, лук Укко, чтобы выпустить свои раскаленные медные стрелы, которыми люди призывают его поразить своих врагов. А когда в его небесном доме становится темно, он разводит огонь, и это молния. По сей день финны называют грозу "укко" или "укконен", то есть "маленький укко", а когда становится светло, говорят: "Это Укко бьет огнем!"^[627]

Что такое арийская концепция бога-громовержца, как не поэтическая разработка мыслей, унаследованных от дикого состояния, через которое прошли первобытные арийцы? Индусский бог-громовержец - это бог неба Индра, лук Индры - это радуга, Индра метает молнии, он поражает своих врагов, он поражает драконов-облаков, и дождь льется на землю, и солнце снова сияет. Веда полна славы Индры: "Теперь я буду воспевать подвиги Индры, которые он, громовержец, совершил в древности. Он поразил Ахи, затем излил воды; он разделил реки гор. Он поразил Ахи у горы; Тваштар выковал для него славный болт." - "Вей, о сильный Индра, тяжелое сильное красное оружие против врагов!" - "Пусть топор (молнии) явится со светом; пусть красный пылает ярким блеском!" - "Когда Индра снова и снова бросает свою молнию, тогда верят в блестящего бога". Индра - не просто великий бог в древнем ведическом пантеоне, он - само божество-покровитель вторгшейся в Индию арийской расы, к чьей помощи они обращаются в своих конфликтах с темнокожими племенами этой земли. Уничтожив дасью, Индра защитил арийский цвет кожи" - "Индра защитил в битве арийского поклонника, он покорил беззаконников для Ману, он покорил черную кожу."^[628] Этот индуистский Индра - потомок небесного Дьяуса. Но в греческой религии Зевс - это сам Зевс Кераунейос, обладатель молнии, которая гремит с облачных вершин Иды или Олимпоса. Точно так же римский Юпитер Капитолин - это сам Юпитер Тонанс:

'Ad penetrare Numæ, Capitulinumque Tonantem.'^[(629)]

Таким же точным языком древнеславянские народы описывались как почитающие Юпитера Тонана как своего высшего бога. Он был богом неба, обитающим в облаках, его оружие - громовой удар, молния, его имя - Перун Поражающий (Перкун, Перкунас). В литовском округе сам гром - это Перкун; в прежние времена крестьянин, услышав раскаты грома, восклицал: "Dewe Perkune apsaugog mus!- Боже Перкун, пощади нас!", а по сей день говорит: "Perkunas gravja!-Перкун гремит!" или "Wezzajs barrahs! -Старый рычит!"^[630] В старой германской и скандинавской теологии Гром, Донар, Тор, был особым божеством, управлявшим тучами и дождем и метавшим свой сокрушительный молот по воздуху. Он царил высоко на саксонских небесах, пока не наступили дни, когда новообращенный христианин должен был отречься от него в торжественной форме: "es forsacho Thunare! - Я оставляю Гром!". Теперь он сохранился по большей части лишь в словесной форме, в этимологии таких имен, как Доннерсберг, Торвальдсен, Четверг.^[631]

В политеизме как низших, так и высших рас боги ветра не являются неизвестными фигурами. Сами ветры, особенно Четыре Ветра в их четырех регионах, принимают имя и форму личных божеств, в то время как какое-нибудь божество более широкого диапазона, Бог Ветра, Бог Бури, Бог Воздуха или сам могущественный Бог Неба, может выступать в качестве повелителя или контролера бризов, штормов и бурь. Мы уже приводили в качестве примера из мифологии алгонкинов Северной Америки четыре ветра, чьи родные легенды были пересказаны в "Хиавате": Западный ветер Муджекивис, отец небесных ветров, и его дети, Восточный ветер Вабун, приносящий утро, ленивый Южный ветер Шавондасс, дикий и жестокий Северный ветер, свирепый Кабибонокка. Рассматриваемые в религиозном аспекте, эти могущественные существа соответствуют четверем великим маниту, которым

приносят жертвы делавары, - Западному, Южному, Восточному и Северному; в то время как ирокезы признавали божество большего масштаба, Гаох, Дух Ветров, который держит их в заточении в горах, в Доме Ветров.^[632] Полинезийские боги ветра описаны Эллисом так: "Главными из них были Вероматаутору и Таирибу, брат и сестра детей Таароа, их жилище находилось возле великой скалы, которая была основанием мира. Считалось, что ураганы, бури и все разрушительные ветры заключены в них, и они использовали их для наказания тех, кто пренебрегал поклонением богам. В штормовую погоду к ним обращались за состраданием моряки, гонимые бурей в море, или друзья таких моряков на берегу. Предполагалось, что щедрые подарки в любой момент помогут обрести спокойствие. Если первый подарок не помогал, последующие были уверены в успехе. К тем же средствам прибегали и для получения шторма, но с меньшей уверенностью. Когда жители одного острова слышали о вторжении с другого, они немедленно несли большие подношения этим божествам и просили их уничтожить бурей вражеский флот, когда бы он ни вышел в море. Некоторые из наиболее разумных людей до сих пор считают, что злые духи раньше имели большую власть над ветрами, так как, по их словам, с тех пор как отменили идолопоклонство, не было таких страшных бурь, как раньше". Или, опять же, великое божество Мауи добавляет новое осложнение к своему загадочному солнечно-небесному характеру, появляясь как бог ветра. На Таити его отождествляют с Восточным ветром; в Новой Зеландии он держит в своих руках все ветры, кроме западного, или заключает их в тюрьму с помощью огромных камней, подкатившихся к устью их пещер, кроме Западного ветра, который он не может поймать или заточить, так что он почти всегда дует.^[633] Для камчадалов Биллукай - бог неба, который спускается и везет свои сани по земле, и люди видят его следы на снегу, унесенном ветром.^[634] Для финна, хотя в его мифологии есть следы подчиненных богов ветра, великим правителем ветра и бури является бог Неба Укко;^[635] в то время как эст смотрит скорее на Тууле-эма, Мать Ветра, и когда шторм вопит, он все еще говорит: "Мать Ветра воет, кто знает, какие матери будут вопить дальше."^[636] Подобные примеры из аллофилийской мифологии^[637] демонстрируют типы, которые в полной мере развиваются в арийских расах. В ведических гимнах боги бури, Маруты, несущиеся вместе с яростью буйных ветров, с дождевыми облаками распространяют ливни по земле, делают темноту днем, срывают деревья и пожирают леса, как дикие слоны.^[638] Никакие усилия олицетворяющей фантазии краснокожих индейцев в сказках о танцующем Паупук-кивисе - Вихре, или о свирепом и переменчивом герое Манабожо - Северо-Западном Ветре, не могут более чем соответствовать описанию в Илиаде, как Ахилл призывает Борея и Зефира с возлияниями и жертвенными обетами, чтобы раздуть в пламя погребальный костер Патроклоса.

...его молитва

Быстрая Ирида услышала и донесла ее до Ветров.

Они в зале порывистого Зефира

Собрались на пир; поспешно явились,

Стремительная Ирис на каменном пороге стояла.

Увидели они, и, поднявшись, каждый просил ее

Сесть рядом с ним; она же на их просьбы

Отказалась исполнить и обратилась к ним так: "И т. д.

Эол с ветрами, заключенными в его пещере, выполняет функции краснокожего индейского Духа ветров и полинезийского Мауи. С причудливой адаптацией к природному мифу и даже к моральной притче, гарпии, порывы бури, которые кружатся, выхватывают, бросаются и ухмыляются с клубящимися облаками пыли, становятся отвратительными птицами-монстрами, посланными парить над столом Финея, чтобы когтить и осквернять его изысканные яства.^[639] Если мы хотим выбрать арийского бога бури для идеального величия, мы должны искать его в

'...в зале, где Рунический Один

Завывает свою военную песню шторму".

Якоб Гримм определил Одина или Водена как "всепроникающую творческую и формирующую силу". Но такие абстрактные понятия вряд ли можно приписать его варварским поклонникам. Так же мало можно обнаружить его реальную природу среди легенд, которые низводят его до исторического короля северных людей, "Othinus rex". Увидев Всеотца, восседающего в облаках на своем небесном сиденье, наблюдающего за деяниями людей, мы можем разглядеть в нем атрибуты Небесного Бога. Услышьте, как крестьянин говорит о бушующей буре, что это "Один проносится мимо"; проследите мифологический переход от бури Водена к "Wütende Heer", "Wild Huntsman" нашего великого мифа о буре, и мы узнаем старое тевтонское божество в его функции заклинателя облаков, бога бури.^[640] "Грубый каринтийский хам" может продемонстрировать пережиток еще более примитивной стадии ментальной истории, когда он устанавливает деревянную миску с различными видами мяса на дереве перед своим домом, чтобы подкармливать ветер, чтобы он не причинил вреда. В Швабии, Тироле и Верхнем Пфальце, когда бушует буря, они бросают ложку или горсть еды в лицо шторму, с такой формулой в последнем из названных районов: "Da Wind, hast du Mehl für dein Kind, aber aufhören musst du!"^[641]

Божество Земли занимает важное место в политеистической религии. Алгонкины пели песни-лекарства Месуккуммик Окви, Земле, Великой Бабушке всего сущего. В ее ведении (а она всегда должна быть дома, в своем домике) находятся животные, чья плоть и шкуры служат человеку пищей и одеждой, а также корни и лекарства, обладающие огромной силой исцелять болезни и убивать дичь во время голода; поэтому добрые индейцы никогда не выкапывают корни, из которых делают лекарства, не положив в землю подношение для Месуккуммик Окви".^[642] В списке фетиш-божеств перуанских племен Земля, почитаемая как Мамапача, Мать-Земля, занимала в пантеоне инков высокое подчиненное положение ниже Солнца и Луны, и во время сбора урожая ей подносили молотую кукурузу и пили чичу, чтобы она даровала хороший урожай.^[643] Аналогичный ранг она занимает в теологии Аквапима в Западной Африке; сначала Высший Бог на небосводе, затем Земля как всеобщая мать, затем фетиш. Негр, совершая возлияние перед каким-либо великим начинанием, призывает эту триаду: "Творец, выпей! Земля, выпей! Босумбра, выпей!"^[644]

Среди коренных жителей Индии племена байга в Шони демонстрируют хорошо заметное поклонение Земле. Они называют ее "Мать-Земля" или Дхуртема, и перед молитвой или приемом пищи, которая всегда рассматривается как ежедневная жертва, они неизменно предлагают часть ее земле, прежде чем использовать имя любого другого бога.^[645] Из всех религий мира, возможно, религия хондов из ОриССы отводит богине-земле наиболее заметное место и функцию. Бура Пенну или Белла Пенну, бог света или солнца, создал богиню-землю Тари Пенну для своей супруги, и от них родились другие великие боги. Но между могущественными родителями возникли раздоры, и жена стала мешать добрым

творениям мужа и причинять ему все физические и моральные страдания. Поэтому в секте поклоняющихся Солнцу она возвышается над злыми божествами. Но ее собственная секта, секта поклоняющихся Земле, кажется, придерживается более примитивных и подлинных представлений о ее природе. Функции, которые они ей приписывают, и обряды, которыми они ее умиляют, показывают ее как Мать-Землю, возведенную интенсивно земледельческой расой на крайнюю высоту божественности. Именно она каплями своей крови превратила мягкую илистую землю в твердую; так люди научились приносить человеческие жертвы, и вся земля стала твердой; пастбища и вспаханные поля вошли в обиход, появились скот, овцы и домашняя птица для служения человеку; Началась охота, появились железо и лемехи, бороны и топоры, сок пальмового дерева; возникла любовь между сыновьями и дочерьми людей, появились новые семьи, общество с его отношениями отца и матери, жены и ребенка, узы между правителем и подданным. Именно богине-земле Хонда были принесены в жертву те отвратительные жертвоприношения, пресечение которых является предметом недавней индийской истории. С танцами и пьяными оргиями, с мистерией, объясняющей в драматическом диалоге цель обряда, жрец приносил Тари Пенну ее жертву и молился о детях, скоте, домашней птице, медных горшках и всех богатствах; каждый мужчина и каждая женщина загадывали желание, разрывали раба-жертву на части и разбрасывали их по полям, которые они должны были удобрить".^[646] В Северной Азии, также среди татарских рас, сильно и широко выражена роль божества Земли. Так, в природопочитании тунгузов и буратов Земля стоит в ряду великих божеств. Особенно интересно заметить у финнов переход, подобный тому, который только что наблюдался от бога Неба к богу Неба. В обозначении *Maamä*, *Earth-mother*, данном самой земле, можно проследить выживание от стадии прямого поклонения природе, в то время как переход к концепции божественного существа, населяющего и управляющего материальной субстанцией, отмечен использованием имени *Maan emo*, *Earth's mother*, для древней подземной богини, которую люди просили сделать траву густой, а тысячу колосьев - высокими, или даже могли попросить лично подняться из земли, чтобы дать им силу. Аналогия с другими мифологиями согласуется с определением божественной пары, царящей в теологии финнов: как Укко-дед - бог Неба, так его супруга Акка-бабушка - богиня Земли.^[647] Таким образом, в древнем поклонении природе Китая личная Земля занимает место ниже Неба. Тянь и Ту тесно связаны в национальных обрядах, а представление об этой паре как о вселенских родителях, если и не является оригинальной концепцией китайской теологии, то, во всяком случае, развито в китайском классическом символизме. Небо и Земля получают свои торжественные жертвы не от рук простых смертных, а от Сына Неба, императора, и его великих вассалов и мандаринов. Однако их поклонение носит национальный характер; им поклоняются люди, которые возносят им благовония на вершинах холмов во время осеннего праздника, им поклоняются успешные кандидаты на конкурсных экзаменах; и, что особенно важно и уместно, преклонение жениха и невесты перед отцом и матерью всего сущего, "поклонение Небу и Земле", является важнейшей церемонией китайского брака.^[648]

Ведические гимны посвящены богине Притхиви, широкой Земле, и в своих древних строфах современные брахманы по-прежнему молятся о благодеяниях матери-Земле и отцу-Небу, бок о бок:...

'Tanno Vâto mayobhu vâtu bhesajam tanmâtâ Prithivî tatpitâ Dyauh.'^{[[649]]}

Греческая религия показывает, что произошел переход, подобный тому, что был у туранских племен, ибо более простое божество природы Гея, *Γῆ πάντων μήτηρ*, Земля-Вседержительница, похоже, переродилась в более антропоморфную *Dēmētēr*, Землю-Мать,

чей вечный огонь горел в Мантинее, и чьи храмы стояли далеко и широко по земле, которую она сделала доброй для греческого земледельца.^[650] Римляне признавали ее простую сущность как Terra Mater, Ops Mater.^[651] Тацит мог с полным правом узнать это божество своей земли среди германских племен, поклонявшихся "Нертум (или Гертам), то есть Террам Матрем", Матери-Земле, чья священная роща стояла на океанском островке, чья колесница, запряженная коровами, проезжала по земле, создавая сезон мира и радости, пока богиня, пресытившись смертными разговорами, была доставлена жрецом в свой храм, а колесница, одежда и сама богиня были омыты в тайном озере, которое тут же поглотило служителей-рабов - "отсюда таинственный ужас и священное неведение, что это должно быть, которое могут видеть только обреченные на гибель".^[(652)] Если в наши дни мы ищем в Европе следы поклонения земле, то можем найти их в любопытно отчетливом выживании в Германии, если уже не в рождественских жертвоприношениях, зарытых в землю и для земли до начала этого века,^[653] во всяком случае, среди цыганских орд. Дьюэла, великого небесного бога (dewa, deus), эти измученные непогодой изгои скорее боятся, чем любят, ибо он вредит им в их странствиях своими громами и молниями, снегом и дождем, а своими звездами мешает их темным делишкам. Поэтому они проклинаят его, когда на них обрушивается несчастье, а когда умирает ребенок, говорят, что его съел Дьюэл. Но Земля, Мать всех благ, самосуществующая с самого начала, для них священна, настолько священна, что они следят за тем, чтобы чашка для питья никогда не касалась земли, так как она станет слишком священной для использования людьми.^[654]

Поклонение воде, как мы уже видели, можно отнести к особому отделу религии. Однако из этого отнюдь не следует, что дикари, поклонявшиеся воде, обязательно должны были обобщить свои идеи и выйти за рамки своих конкретных водных божеств, чтобы прийти к концепции общего божества, возглавляющего воду как элемент. Божественные источники, ручьи и озера, водяные духи, божества, связанные с облаками и дождем, встречаются часто, и многие подробности о них приведены здесь, но мне не удалось найти среди низших рас ни одного божества, чьи атрибуты, подвергнутые справедливой критике, показали бы его или ее как первоначального и абсолютного элементарного Бога Воды. Среди божеств дакотов Унктахе, бог-рыба вод, - мастер колдовства и религии, соперник даже могучей Птицы Грома.^[655] В мексиканском пантеоне Тлалок, бог дождя и вод, оплодотворитель земли и повелитель рая, чья жена - Чальчихуитликуэ, Изумрудная Юбка, обитает среди горных вершин, где собираются облака и льются потоки.^[656] Однако ни одно из этих мифических существ не приближается к той общности представлений, которая принадлежит полноценному элементарному божеству, и даже греческий Нерей, хотя по своему имени он должен быть олицетворением воды (νηρός), кажется слишком исключительно морским в своем доме и семье, чтобы быть названным Водным Богом. Причину этого также нелегко найти. Это крайнее растяжение силы теологического обобщения, чтобы подвести воду в ее бесчисленных формах под одно божество, хотя каждый отдельный водоем, даже самый маленький ручей или озеро, может иметь свою личную индивидуальность или обитающий в нем дух.

Жители островов и побережий действительно живут лицом к лицу с могущественными божествами воды, божественным морем и великими морскими богами. Каким может показаться море некультурному человеку, впервые увидевшему его, мы можем узнать у лампонгов Суматры: "Говорят, что внутренние жители этой страны воздают своеобразное поклонение морю и делают ему подношение из пирожных и сладостей, впервые увидев его, умаляя его способность причинить им зло"^[657] Более высокая ступень такой доктрины - когда море, уже не являющееся личным, рассматривается как управляемое обитающими в нем духами. Так, Туараатай и Руахату, главные морские божества Полинезии, посылают акул,

чтобы те отомстили им. Хиро спускается в глубины океана и поселяется среди чудовищ, они убаюкивают его сном в пещере, бог ветра, воспользовавшись его отсутствием, поднимает сильный шторм, чтобы уничтожить лодки, на которых плывут друзья Хиро, но, разбуженный дружественным духом-посланником, морской бог поднимается на поверхность и утихомиривает бурю.^[658] Этот миф об островах Южного моря вполне мог бы быть включен в "Одиссею". Мы можем указать на Гвинейское побережье как на варварский регион, где поклонение морю сохранилось в своей крайней форме. Из рассказа Босмана, написанного около 1700 года, следует, что в религии Уайды море занимало лишь место младшего брата в трех божественных порядках, ниже змей и деревьев. Но в настоящее время, как следует из свидетельства капитана Бертон, религия Вайда распространяется на Дахоме, и божество Море поднялось в ранге. Младший брат триады - Ху, океан или море. Раньше он, как и Геллеспонт, подвергался наказанию за бездействие или бесполезность. Сейчас Хуно, или жрец океана, считается высшим из всех, он царь-фетиш в Уайде, где у него 500 жен. В установленное время он приходит на берег, просит "Агбве", бога океана, не бушевать, и бросает рис и кукурузу, масло и бобы, ткани, коровьи крылья и другие ценности..... Иногда король посылает в качестве жертвы океану из Агбومه человека, запряженного в гамак, с платьем, табуретом и зонтиком кабосера; каноэ отвозит его в море, где его бросают акулам.^[(659)] В то время как в этих описаниях так хорошо выражена индивидуальная божественная личность моря, в рассказе о тесно связанной с ним религии Невольничьего побережья говорится, что в море обитает великий бог, и именно ему, а не самому морю, бросают подношения.^[660] В Южной Америке идея божественного моря четко выражена в перуанском поклонении Мамакоче, Матери-Море, дарующей пищу людям.^[661] Восточная Азия, как на низших, так и на высших стадиях цивилизации, вносит свой вклад в божественную группу. На Камчатке Митгк, Великий Дух Моря, сам похожий на рыбу, посылает рыбу в реки.^[662] Япония обожествляет отдельно на суше и на море владык вод; Мидсуно Ками, богу воды, поклоняются в сезон дождей; Джебису, бог моря, является младшим братом Солнца.^[663]

Таким образом, среди варварских рас мы находим две концепции: личное божественное море и антропоморфный морской бог. Они представляют собой две стадии развития одной идеи - взгляд на природный объект как на одушевленное существо и выделение его одушевленной фетиш-души как отдельного духовного божества. Если проследить за развитием событий в классические времена, то можно заметить, что то же самое различие проявляется столь же ярко. Когда Клеомен спустился в Тирею, зарезав быка до моря (σφαγίασάμενος δὲ τῇ θαλάσῃ ταύρον), он посадил свое войско на корабли и отправился в Тиринфскую землю и Науплию.^[664] Цицерон заставляет Котту заметить Бальбусу, что "наши полководцы, отправляясь на море, привыкли предавать жертву волнам", и далее он утверждает, небезосновательно, что если сама Земля - богиня, то кто она, как не Теллус, и "если Земля, то и Море, о котором ты говорил, что оно Нептун".^[(665)] Здесь прямое поклонение природе в его крайнем смысле фетишистского поклонения. Но на антропоморфной стадии появляются и тусклая праолимпийская фигура морского старца Нерея, отца nereид в их океанских пещерах, и гомеровский Посейдон, сотрясатель земли, упрягающий своих коней в своей пещере в эгейских глубинах, который запрягает в свою колесницу златогривых коней и едет сквозь разделяющие их волны, а подвластные ему морские звери поднимаются при виде своего повелителя, царя, столь мало привязанного к стихии, которой он управляет, что он может выйти из рапы, чтобы сесть посреди богов в собрании на Олимпосе и спросить волю Зевса".^[666]

Поклонение огню вновь поднимает, хотя и в других аспектах и с другими результатами, проблемы, связанные с поклонением воде. Реальное и абсолютное поклонение огню

делится на два больших подразделения, первое из которых относится скорее к фетишизму, второе - к политеизму, и оба, очевидно, представляют собой более раннюю и более позднюю стадии теологических идей. Первое - это поклонение грубого варвара реальному пламени, которое он наблюдает, извиваясь, ревя, пожирая, как живое животное; второе относится к продвинутому обобщению, согласно которому любой отдельный огонь является проявлением одного общего элементарного существа - Бога-Огня. К сожалению, свидетельства о точном значении поклонения огню среди низших рас скудны, а переход от фетишизма к политеизму представляется постепенным процессом, стадии которого не поддаются точному определению. Кроме того, следует помнить, что обряды, совершаемые с огнем, хотя и часто, но далеко не обязательно связаны с поклонением самому огню. Авторы, которые без разбора смешивают такие обряды, как новый огонь, вечный огонь, прохождение через огонь, причисляя их к актам поклонения огню, без надлежащих доказательств их значения в каждом конкретном случае, усугубляют недоумение по поводу предмета, с которым не так-то просто справиться даже при соблюдении строгих мер предосторожности. Особенно следует отметить два источника ошибок. С одной стороны, огонь является обычным средством, с помощью которого жертвы передаются ушедшим душам и божествам в целом; с другой стороны, церемонии земного огнепоклонничества привычно и естественно переносятся на небесное огнепоклонничество в религии Солнца.

Возможно, это лучше всего послужит настоящей цели, чтобы провести линию некоторых из наиболее определенных фактов, которые, кажется, имеют отношение к собственно поклонению огню, начиная с дикости и заканчивая более высокой культурой. В прошлом веке Лоскиэль, миссионер среди североамериканских индейцев, заметил, что "в случае большой опасности индеец ложился на лицо и, бросая горсть табака в огонь, громко, как в агонии страдания, взывал: "Вот, возьми и кури, успокойся и не причиняй мне вреда"". Конечно, это могло быть просто жертвоприношением, передаваемым какому-то другому духовному существу через огонь, но в этом регионе мы имеем явные утверждения о существовании отдельного божества огня. Делавары, как явствует из того же автора, признавали Маниту Огня, первого родителя всех индейских народов, и отмечали ежегодный праздник в его честь, когда двенадцать маниту, животных и растительных, сопровождали его в качестве подчиненных божеств.^[667] На северо-западе Америки, в рассказе Вашингтона Ирвинга о чинуках и других племенах реки Колумбия, упоминается дух, который обитает в огне. Могущественный как во зле, так и в добре, и, похоже, скорее злой, чем добрый по своей природе, это существо должно поддерживаться в хорошем настроении частыми подношениями. Дух огня имеет большое влияние на крылатое верховное божество, поэтому индейцы просят его быть их переводчиком, чтобы он обеспечил им успех в охоте и рыбалке, флотских лошадей, послушных жен и детей мужского пола.^[668] В тщательно разработанной систематической религии Мексики на своем месте появляется бог огня, тесно связанный с богом солнца по характеру, но хорошо обозначивший свою собственную идентичность. Его звали Ксиухтеутли, Повелитель Огня, а еще его называли Уэуэтеотль, старый бог. Этому богу огня, дающему тепло, пекущему лепешки и жарящему мясо, воздавали большие почести. Поэтому при каждой трапезе в огонь бросали первую лепешку и подношение, и каждый день божеству возжигали благовония. Дважды в год устраивались его торжественные праздники. На первом в его честь устанавливали срубленное дерево, и жертвователи танцевали вокруг его костра с человеческими жертвами, которые затем бросали в большой костер, чтобы потом вытащить их полузажаренными для жрецов и завершить жертвоприношение. Второй отличался обрядом нового огня, так хорошо известным в связи с солнечным поклонением; огонь трения торжественно разжигался перед изображением Ксиухтеукли в его святилище во дворе большого теокалли, а дичь, добытая на большой охоте, с которой начинался праздник, готовилась на священном огне для банкетов, которыми он заканчивался.^[669]

Полинезия хорошо знает с мифологической точки зрения Мауику - бога огня, который хранит вулканический огонь на своем подземном очаге, куда Мауи спускается (как Солнце в подземный мир), чтобы добыть огонь для человека; но на островах Южного моря почти нет следов реальных обрядов поклонения огню.^[670] В Западной Африке среди богов Дахоме есть Зо - фетиш огня; горшок с огнем ставится в комнате, и ему приносятся жертвы, чтобы огонь "жил" там, а не выходил разрушать дом.^[671]

Азия - регион, где отчетливое поклонение огню может быть особенно хорошо прослежено через диапазон низших и высших цивилизаций. Грубые камчадалы, поклоняясь всему, что приносило им вред или пользу, поклонялись огню, принося ему в жертву носы лисиц и другой дичи, так что, глядя на меха, можно было определить, были ли они добыты крещеными или языческими охотниками.^[672] Айны из Йессо поклоняются божеству огня Абе-камуи как благодетелю людей, посланнику других богов, очистителю, который исцеляет больных.^[673] Туранские племена также считают огонь священным элементом, многие тунгусские, монгольские и тюркские племена приносят жертвы огню, а некоторые кланы не едят мяса, не бросив предварительно кусочек на очаг. Следующий отрывок взят из монгольской свадебной песни, посвященной олицетворенному Огню: "Мать Ут, царица огня, ты, созданная из вяза, растущего на вершинах гор Чангай-Чан и Бурчату-Чан, ты, появившаяся на свет, когда небо и земля разделились, вышедшая из-под ног Матери-Земли и созданная Царем Богов. Мать Ут, чей отец - твердая сталь, чья мать - кремь, чьи предки - вязы, чье сияние достигает неба и пронизывает землю. Богиня Ут, мы приносим тебе в жертву желтое масло и белого барана с желтой головой, у тебя мужественный сын, прекрасная невестка, яркие дочери. Тебе, Мать Ут, которая всегда смотрит ввысь, мы приносим бренди в чашах и жир в обеих руках. Дай благополучие царскому сыну (жениху), царской дочери (невесте) и всему народу!"^[674] Аналогом греческого божественного кузнеца Гефеста может служить черкесский бог огня Тлепс, покровитель металлургов и крестьян, которых он снабдил плугом и мотыгой.^[675]

У древнейших культурных народов Старого Света, египтян, вавилонян, ассирийцев, сведения об огнепоклонничестве отсутствуют или настолько скудны и неясны, что их изучение более ценно для составления истории, чем для прояснения принципов религии.^[676] Для этой научной цели более полные и подробные документы арийской религии могут дать лучший ответ. В различных формах и под несколькими именами известен бог огня. Нигде он не выражает свою личность более отчетливо, чем под своим санскритским именем Агни, словом, которое сохраняет свое качество, хотя и не божественность, в латинском "ignis". Имя Агни - первое слово первого гимна Риг-Веды: "Agnim île puro-hitam yajnasya devam ritvijam! - Агни я прошу, божественно назначенный жрец жертвоприношения!". Жертвы, которые получает Агни, идут к богам, он - уста богов, но он не низкий служитель, как сказано в другом гимне:

"Ни один бог, ни один смертный не в силах превзойти тебя, могучий, с марутами приди сюда, о Агни!

Такой могучий Агни - один из богов, но он приходит в крестьянскую хату, чтобы быть защитником домашнего очага. Его поклонение пережило трансформацию древней патриархальной ведической религии природы в жреческий индуизм наших дней. В Индии до сих пор можно встретить так называемых жрецов огня (агнихотри), которые по ведическому обряду совершают жертвоприношения, дающие право на небесную жизнь. Священная дрель для разжигания нового огня трением о дерево (арани) используется таким образом, что Агни все еще рождается из вращающихся огненных палочек и получает растопленное масло жертвоприношения.^[677] Среди записей об огнепоклонничестве в Азии есть рассказ в

"Путешествиях" Джонаса Ханвейса, датируемый примерно 1740 годом, о вечном огне в горящих колодцах около Баку, на Каспии. На священном месте стояло несколько древних каменных храмов, в основном с арочными сводами высотой от 10 до 15 футов. Один маленький храм все еще использовался для богослужений, возле алтаря которого, высотой около трех футов, из земли поднимался большой полый тростник, горящий в устье голубым пламенем. Здесь обычно находилось сорок или пятьдесят бедных верующих, прибывших в паломничество из своей страны, чтобы искупить вину перед собой и другими, и питавшихся диким сельдереем и т. д. Эти паломники описываются как помечающие свои лбы шафраном и очень почитающие красную корову; они носили мало одежды, и самые святые из них держали одну руку на голове или оставались неподвижными в какой-то другой позе; они описываются как геберы, или гуры, обычное мусульманское название огнепоклонников.^[678]

В целом это название "геберы" применяется к зороастрийцам или парсам, на которых современный европеец наверняка укажет, если его попросят назвать современную расу огнепоклонников. В классических описаниях персидской религии поклонение огню рассматривается как ее неотъемлемая часть; волхвы, как сообщается, считали богами Огонь, Землю и Воду; и снова персы считают Огонь богом (θεοφοροῦσιν).^[679] По свидетельству старых религиозных книг самих парсов, Огонь, как величайший Изед, как податель прироста и здоровья, как тяга к дереву, ароматам и жиру, кажется, принимает самую отчетливую божественную личность. Их доктрина, согласно которой обожают Ардебехиста, ангела-предводителя или духа огня, но не материальный объект, к которому он принадлежит, - прекрасный пример развития идеи элементарного божества из идеи одушевленного фетиша. Когда изгнанные мусульманами из Персии парсы высадились в Гуджарате, они описали свою религию в официальном документе как поклонение Агни или Огню, таким образом претендуя на место среди признанных индуистских сект.^[680] В наши дни, хотя в большинстве своем парсы обрели терпимость и процветание в Индии, угнетенный остаток расы все еще поддерживает вечные огни в Езде и Кирмане, на своей старой персидской земле. Современные парсы, как и во времена Страбона, не стесняются осквернять огонь или раздувать его своим дыханием, воздерживаются от курения из уважения не к себе, а к священному элементу, и поддерживают освященные вечно горящие костры, перед которыми они совершают поклонения. Тем не менее, профессор Макс Мюллер может сказать о парсах наших дней: "Так называемые огнепоклонники, конечно, не поклоняются огню, и они, естественно, возражают против названия, которое, кажется, ставит их на один уровень с простыми идолопоклонниками. Все, что они признают, это то, что в юности их учили смотреть на какой-нибудь светящийся объект, поклоняясь Богу, и что они рассматривают огонь, как и другие великие природные явления, в качестве эмблемы Божественной силы. Но они уверяют нас, что никогда не просят помощи или благословения у неразумного материального объекта, и даже не считают необходимым поворачиваться лицом к какой-либо эмблеме при молитве Ормузду."^[681] Теперь, признавая этот взгляд на поклонение огню как верный для более разумных парсов и оставляя в стороне вопрос о том, насколько среди более невежественных людей этот символизм может смешиваться (как это обычно бывает в таких случаях) с реальным поклонением, мы можем спросить, какова история церемоний, которые таким образом имитируют, но не являются поклонением огню. Этнографический ответ ясен и поучителен. Парси - потомки расы, которую в этом отношении представляет современный индус, расы, которая просто и реально поклонялась огню. Поклонение огню до сих пор является историческим звеном, соединяющим ведический и зороастрийский ритуал; ведь Агништома или восхваление огня Агни, где в жертву приносились и сжигались четыре козла, представлено церемонией Яджишн, где жрецы парси теперь довольствуются тем, что кладут в сосуд немного волос быка и показывают их огню. Но развитие более философских доктрин Заратуштры привело к обычному для истории

религии результату: древний обряд, имевший ярко выраженное значение , превратился в символ, чтобы сохраниться с измененным смыслом в новой теологии.

Нечто подобное, возможно, происходило и среди европейской расы, которая в некоторых отношениях кажется ближайшей родственницей древних персов. Славянская история, возможно, хранит некоторые следы прямого и абсолютного поклонения огню, как в Богемии, где язычники описываются как поклоняющиеся огню, рощам, деревьям, камням. Но хотя литовцы, древние пруссы и русские относятся к народам, чьим особым ритуалом было поддержание священных вечных огней, все же кажется, что их огненные обряды были скорее символической стадией, церемониями их великой небесно-солнечной религии, чем актами прямого поклонения богу огня.^[682] Классическая религия, с другой стороны, выдвигает на первый план особые божества огня. Гефестос, Вулкан, божественный металлург, имевший свои храмы на Итне и Липари, особенно связан с подземным вулканическим огнем и сочетает в себе природу полинезийской Махуики и черкесского Тлепса. Греческая Гестия, божественный очаг, вечно девственная почтенная богиня, которой Зевс вместо брака дал честное служение, сидит посреди дома, принимая жир:...

Ἡ δὲ πατὴρ Ζεὺς δῶκε καλὸν γέρας ἀντὶ γάμοιο,

Καὶ τε μέσῳ οἷ κῶκ' ἄρ' ἔζετο πῖ ἀρ' ἐλοῦσα.

В высоких залах богов и людей она занимает свое вечное место, и без нее не проходит ни один пир среди смертных, ибо Гестии первой и последней наливают медово-сладкое вино:...

Ἔστίη, ἥ πάντων ἐν δώμασιν ὑψηλοῖ σιν

Ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων

Ἔρην αἰδίων ἔλαχε, πρεσβίδα τιμὴν,

Καλὸν ἔχουσα γέρας καὶ τίμιον- οὐ γὰρ ἄτερ σοῦ

Εἰ λατῖναι θνητοῖ σιν, ἴν' οὐ πρῶτῃ πυμάτῃ τε

Ἔστίη ἀρχόμενος σπένδει μελιθεῖα οἷνον.^{'([683])}

В греческой гражданской жизни Гестия заседала в домах и собраниях как представительница домашнего и общественного порядка. Похожа на нее по имени и происхождению, но не совсем по развитию, Веста с ее древнеримским культом и свитой девственниц для поддержания чистого вечного огня в ее храме, не нуждающемся в изображении, так как она сама обитала внутри: - "Esse diuultus

"Esse diu stultus Vestæ simulacra putavi:

Mox didici curvo nulla subesse tholo.

Ignis inextinctus templo celatur in illo.

Effigiem nullam Vesta nec ignis habet.^{'([684])}

Последние пережитки огнепоклонничества в Европе доходят до нас, как обычно, по туранским и арийским каналам фольклора. Эстонская невеста освящает свой новый очаг и дом денежным подношением, брошенным в огонь или положенным на печь для Туле-эмы,

Матери Огня.^[685] Каринтийский крестьянин "подкармливает" огонь, чтобы он был добрым, и бросает в него сало или капли, чтобы он не спалил его дом. Для богемца плевать в огонь, "божий огонь", как он его называет, - безбожие. Неправильно выбрасывать крошки после еды, ведь они принадлежат огню. Из каждого блюда нужно отдать немного в огонь, а если что-то прольется, ругать нельзя, потому что это принадлежит огню. Именно потому, что этими обрядами сейчас пренебрегают, так часто возникают вредные пожары.^[686]

Чем море является для поклонения воде, тем в некоторой степени солнце является для поклонения огню. От доктрин и обрядов земного огня, разнообразных и двусмысленных по характеру, обобщенных из многих явлений, применяемых для многих целей, мы переходим к религии небесного огня, чье великое божество имеет совершенную определенность от его воплощения в одном великом индивидуальном фетише, Солнце.

Соперничая в могуществе и славе со всеохватывающим Небом, Солнце занимает видное место среди божеств природы, не просто космический шар, воздействующий на далекие материальные миры силой в облике света, тепла и гравитации, но живой царствующий Господь: - "О ты, что превосходит все, что есть в мире".

'O thou, that with surpassing glory crown'd,

Смотришь из своего единственного владения как Бог

этого нового мира".

Не будет преувеличением сказать вместе с сэром Уильямом Джонсом, что одним из великих источников всех идолопоклонств в четырех четвертях земного шара было почитание людьми солнца: не более чем преувеличением будет сказать вместе с мистером Хелпсом о поклонении солнцу в Перу, что оно было неизбежным. Поклонение солнцу отнюдь не является универсальным среди низших рас человечества, но проявляется на верхних уровнях религии дикарей в районах, расположенных далеко и широко по всей земле, часто занимая видное место, которое оно сохраняет и развивает в верованиях варварского мира. Почему одни расы являются солнцепоклонниками, а другие - нет, - это действительно слишком сложный вопрос, чтобы ответить на него в общих чертах. Однако одна важная причина очевидна: Солнце - бог не столько диких охотников и рыболовов, сколько земледельцев, которые день за днем наблюдают, как оно отнимает или забирает их богатство и саму жизнь. Что касается географического значения поклонения солнцу, то Д'Орбиньи сделал замечание, наводящее на размышления, хотя и не совсем обоснованное, связывающее поклонение солнцу не столько с туманными регионами, где его ослепительный зной угнетает человека весь день и гонит его в тень в поисках убежища, сколько с климатом, где его присутствие приветствуется за его животворное тепло, а природа холодеет при его уходе. Таким образом, если в низких знойных лесах Южной Америки поклонение Солнцу мало заметно, то в высоких столовых землях Перу и Кундинамарки оно является доминирующим организованным культом.^[687] Теория гениальна, и если не заходить слишком далеко, то часто может быть поддержана. Мы вполне можем сравнить чувства, с которыми солнцепоклонники Массаетæ Тартарии, должны были приносить своих лошадей в жертву божеству, избавившему их от страданий зимы, с мыслями людей в тех горящих землях Центральной Африки, где, как говорит сэр Сэмюэл Бейкер, "восход солнца всегда страшен.....солнце считается общим врагом", - слова, которые напоминают старое описание Геродота об атлантах или атарантах, живших в глубине Африки, которые проклинали солнце при его восходе и оскорбляли его позорными эпитетами за то, что оно причиняло им страдания своим палящим зноем, им и их земле.^[688]

Детали поклонения Солнцу среди коренных народов Америки дают представление о его развитии среди человечества в целом. Среди многих более грубых племен северного континента Солнце рассматривается как одно из великих божеств, как представитель великого божества или как само это великое божество. Индейские вожди Гудзонова залива трижды воскуряют восходящее солнце. На острове Ванкувер люди в трудную минуту молятся солнцу, когда оно поднимается к зениту. Среди делаваров солнце получало жертву как второе среди двенадцати великих маниту; виргинцы склонялись перед ним с воздетыми руками и глазами, когда оно восходило и заходило; поттаватомы иногда поднимались на восходе солнца на свои хижины, чтобы преклонить колени и предложить светилу пучок индейской кукурузы; его подобие, представляющее Великого маниту, встречается на алгонкинских картинах-письмах. Отец Хеннепин, чье имя хорошо известно геологам как самого раннего посетителя Ниагарского водопада в 1678 году, рассказывает о туземных племенах, сиу и других, живущих в этом дальнезападном регионе. Он описывает их как почитающих Солнце, "которое они признают, хотя только внешне, создателем и хранителем всего сущего"; ему первому они предлагают калумет, когда зажигают его, и ему они часто представляют лучшую и самую деликатную из своей дичи в домике вождя, "который получает от этого больше прибыли, чем Солнце". Крики считали Солнце символом или служителем Великого Духа, посылая к нему первую затяжку калумета при заключении договоров, и благоговейно склонялись перед ним, подтверждая свои речи на совете или подбадривая своих воинов к битве".^[689] Среди грубых ботокудов Бразилии представление о Солнце как о великом добром божестве, по-видимому, неизвестно; арауканы описываются как приносящие ему подношения как высшему божеству; пуэльчи - как приписывающие Солнцу и молящиеся ему обо всех благах, которыми они обладают или которых желают; у диагуитов Тукумана есть храмы, посвященные Солнцу, которого они обожают и которому посвящают птичьи перья, которые затем приносят в свои хижины и время от времени окропляют кровью животных".^[690]

Подобные рассказы о поклонении Солнцу, появляющемся в низшей культуре туземцев Америки, можно считать первой стадией его развития. В целом именно в рамках более высокой культуры проявляется его вторая стадия, где оно достигает полного развития ритуала и аксессуаров и становится в некоторых случаях даже центральной доктриной национальной религии и государственного устройства. Поклонение солнцу достигло такого уровня у натчезов Луизианы, с которыми тесно общались различные другие племена этого района. Каждое утро на восходе солнца великий вождь Солнца стоял у двери дома, обращенной на восток, трижды кричал, простерся ниц и курил сначала в сторону солнца, а затем в сторону трех других четвертей. Храм Солнца представлял собой круглую хижину около тридцати футов в поперечнике с куполообразной крышей: здесь в центре поддерживался вечный огонь, здесь трижды в день возносилась молитва, здесь хранились изображения и фетиши, а также кости умерших вождей. Правительство натчезов представляло собой солнечную иерархию. Во главе стоял великий вождь, называемый Солнцем или братом Солнца, верховный жрец и деспот над своим народом. Рядом с ним стояла его сестра или ближайшая родственница, женщина-вождь, которой одной из всех женщин разрешалось входить в храм Солнца. Ее сын, согласно обычаю наследования по женской линии, распространенному среди низших рас, становился наследником первенства и вождя; и солнечная семья брала себе жен и мужей из плебейского сословия, которые были ниже их в жизни и были убиты, чтобы следовать за ними как сопровождающие в смерти.^[691] Другим народом солнцепоклонников были апалачи во Флориде, чьей ежедневной обязанностью было приветствовать Солнце у своих дверей, когда оно вставало и заходило. Солнце, по их словам, построило свою собственную коническую гору Олаими со спиральной дорожкой, ведущей к пещере-храму на восточной стороне. Здесь во время

четырёх солнечных праздников поклоняющиеся приветствовали восходящее солнце песнопениями и благовониями, когда его лучи проникали в святилище, и снова, когда в полдень солнечный свет лился на алтарь через отверстие или шахту, пробитую для этой цели в скальном своде пещеры; через этот проход солнечные птицы, тонацули, выпускались вверх к солнцу как посланцы, и церемония заканчивалась.^[692] День за днем в храмах Мексики восходящее солнце приветствовали ударами рогов, благовониями, приношением небольшого количества собственной крови, взятой из ушей, и жертвоприношением перепелов. Сказав: "Солнце взошло, мы не знаем, как оно исполнит свой путь и не случится ли несчастья", они молились ему: "Господь наш, соверши свое служение благополучно". Божественным Солнцем в теологии ацтеков был Тонатиух, чья огромная пирамида-курган стоит на равнине Теотиуакана, свидетельствуя о его поклонении для будущих веков. Помимо этого, религия Мексики, в своей сложной системе или сплетении великих богов, являющейся результатом смешения и союза божеств нескольких народов, показывает солнечный элемент, глубоко и широко укоренившийся в других персонажах ее божественной мифологии, и приписывает особенно Солнцу титул Teotl, Бог.^[693] Опять же, высокое плато Боготы в Новой Гранаде было местом обитания полуцивилизованных чибча или муисков, в мифологии и религии которых главные идеи были связаны с Солнцем. Солнце было великим божеством, которому приносились человеческие жертвы, и особенно самая святая жертва - кровь чистого пленного юноши, вымазанная на камне на вершине горы, чтобы на нее светило восходящее солнце. В легенде коренных муисков мифический цивилизатор земли, учитель земледелия, основатель теократии и учредитель поклонения солнцу - это фигура, в которой мы не можем не увидеть самого Солнца.^[694] Так, наконец, происходит в гораздо более знаменитой туземной теократии на юге. В королевской религии Перу Солнце было одновременно предком и основателем династии инков, которые правили как его представители и почти в его лице, которые брали жен из монастыря девственниц Солнца, и чьи потомки были солнечной расой, правящей аристократией. Бесчисленные стада лам Солнца паслись на горах, его поля обрабатывались в долинах, его храмы стояли по всей земле, и первым среди них было "Золотое место" в Куско, где его новый огонь разжигался на ежегодном солнечном празднике Райми, и где его великолепный золотой диск с человеческим ликом смотрел вперед, чтобы принять первые лучи своего божественного оригинала. Поклонение солнцу было древним в Перу, но именно инки сделали его великой государственной религией, насаждая его везде, куда доходили их широкие завоевания, пока оно не стало центральной идеей перуанской жизни.^[695] Культура Старого Света никогда не превзошла этот высочайший уровень поклонения солнцу в Новом.

В Австралии и Полинезии солнечный бог или герой занимает место скорее в мифе, чем в религии. В Африке, хотя и встречается в некоторых районах,^[696] солнцепоклонничество не очень заметно за пределами Египта. Проследивая его развитие в Старом Свете, мы начинаем с более грубых аллофильных племен Азии и заканчиваем великими политеистическими народами. В северо-восточной части Индии доктрина хорошо выражена среди коренного населения. Бодо и дхимал помещают Солнце в пантеон как элементарного бога, хотя на практике оно стоит ниже священных рек.^[697] Племена кол Бенгалии, мундас, ораоны, санталы, знают и почитают как верховного, Синг-бонга, бога Солнца; некоторые племена приносят ему в жертву белых животных в знак его чистоты, и хотя не считают его автором болезней или бедствий, они прибегают к нему, когда другая божественная помощь разрушается в самой тяжелой нужде.^[698] Среди хондов Бура Пенну, бог света, или Белла Пенну, бог солнца, является создателем всего сущего на небе и земле и великой первопричиной добра. Как таковой, он почитается своей собственной сектой выше ряда второстепенных божеств, которых он вызвал к жизни для выполнения деталей вселенской работы.^[699] Татарские племена с большим единодушием признают великим богом Солнце,

фигуру которого можно увидеть рядом с Луной на их магических барабанах, от Сибири до Лапландии. Этнолог Кастрен, говоря о самодийском выражении, обозначающем небо или божество в целом (jilibeambaertje), рассказывает анекдот из своих путешествий, который дает живое представление об основательной простой религии природы, все еще возможной для странников степей. Одна самоедская женщина, - рассказывает он, - рассказала мне, что у нее была привычка каждое утро и вечер выходить из палатки и кланяться солнцу; утром говорила: "Когда ты, Джилибеамбаэртже, встаешь, я тоже поднимаюсь с постели!", вечером: "Когда ты, Джилибеамбаэртже, опускаешься, я тоже ложусь отдыхать!". Женщина привела это в доказательство своего утверждения, что даже среди самоедов они произносили утренние и вечерние молитвы, но с сожалением добавила, что "среди них были и дикие люди, которые никогда не возносили молитв к Богу". До сих пор можно встретить монгольские орды, шаманы которых взывают к Солнцу и подбрасывают в воздух молоко в качестве подношения ему, а карагасские татары приносят ему в жертву голову и сердце медведя или оленя. Тунгузы, остяки, вогулы поклоняются ему в образе высшего божества и Бога Неба; а среди саамов Байве-Солнце, хотя и было могущественным божеством, стояло по рангу ниже Тиермеса, Бога Грома, и великого небесного владыки, который стал носить норвежское имя Сторьюнкаре.^[700]

В прямом личном поклонении природе, как у сибирских кочевников наших дней, лежал источник солнечного культа древних ариев-скотоводов. Ведийские барды поют о великом боге Сурье, знатоке существ, всеоткрывателе, перед которым звезды уходят вместе с ночами, как воры. Мы приближаемся к Сурье (говорят они), сияющему богу среди богов, свету наиболее славному. Он освещает восемь областей, три мира, семь рек; златорукий Савитар, всевидящий, проходит между небом и землей. Ему молятся: "На древних путях твоих, о Савитар, непыльный, хорошо сделанный, в воздухе, на этих добрых путях в этот день сохрани нас и благослови нас, о бог! Современный индуизм полон древнего поклонения Солнцу, в подношениях и возлияниях, в ежедневных обрядах и назначенных праздниках, и именно к Савитару-Солнцу взывает "гаятри", освященная временем формула, повторяемая изо дня в день с давних времен каждым брахманом: "Tat Savitur varenyam bhargo devasya dhîmahî dhiyo yo nah prakodayât.-Пусть мы медитируем на желанный свет божественного Солнца; пусть он пробудит наш разум! Каждое утро брахман поклоняется солнцу, стоя на одной ноге и опираясь другой на лодыжку или пятку, глядя на восток, держа руки раскрытыми перед собой в пустоте и повторяя про себя такие молитвы: "Лучи света возвещают о великолепном огненном солнце, прекрасно восходящем, чтобы осветить вселенную. Он восходит, прекрасный, глаз солнца, воды и огня, собирательная сила богов; он наполняет небо, землю и небо своей светящейся сетью; он - душа всего, что неподвижно или движимо."-'Это око, в высшей степени благотворное, восходит чистым с востока; да видим мы его сто лет; да живем сто лет; да слышим сто лет.'-'Да будем мы, хранимые божественной силой, созерцая небо над областью тьмы, приближаться к божеству, самому великолепному из светил!"^[701] Ведическое небесное божество, Митра-друг, в персидской религии превратилось в великое правящее божество света, победоносного Митру, повелителя жизни и главу всех сотворенных существ. Древнеперсидский Михр-Яшт вызывает его в образе солнца-света, Митры с широкими пастбищами, которого владыки областей восхваляют на ранней заре, который как первый небесный Язата поднимается над Хара-березайти перед солнцем, бессмертный с быстрыми конями, который сначала с золотой формой захватывает справедливые вершины, а затем окружает весь арийский регион. Митра стал считаться самим Солнцем, как в обращении Диониса к тирийскому Белу: "εἴ τε οὐ Μίθρης Ἡέλιος Βαβυλώνος". Его поклонение распространилось с Востока по всей Римской империи, и в Европе он занял место среди великих солнечных богов, абсолютно отождествленных с личным Солнцем, как в этой надписи на римском алтаре времен Траяна -

"Deo Soli Mithrae".^[702] Более раннее поклонение Солнцу в Европе, в которое вторглось это новое восточное разнообразие, в некоторых своих проявлениях демонстрирует ту же четкую индивидуальность. Греческий Гелиос, которому приносили в жертву лошадей на вершине горы Таугетос, был тем самым личным Солнцем, которому Сократ, когда он оставался в задумчивости до рассвета, возносил молитву перед уходом (ἔπειτ' ὕχεται πρὸς αὐτὸν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ).^[703] Сезар посвящает немецкому богословию своего времени три строки своих Комментариев. В число богов, говорит он, они включают только тех, кого они воспринимают и чьими благами они открыто пользуются: Солнце, Вулкан и Луну, остальных они не знают даже по слухам.^[704] Правда, краткое резюме Сесара не отражает реального числа и качества божеств германского пантеона, но его убедительное описание поклонения природе на его самой примитивной стадии, вероятно, может быть справедливо в отношении прямого поклонения солнцу и луне, а также, возможно, огню. С другой стороны, европейское солнцепоклонничество ведет к самым запутанным проблемам мифологии. Цицерон мог бы воскликнуть: "Как много солнц излагают богословы!"^[705] Современный студент, который возьмется различать богов солнца европейских земель, отделять солнечные и несолнечные элементы греческих Аполлона и Геракла или славянских Сватовита, столкнется с задачей, осложненной той почти безнадежной трудностью, которая одолевает изучение мифа, как только отпадает подсказка прямого сравнения с природой.

Религия Древнего Египта - это религия, о которой мы знаем много, но мало - много о ее храмах, обрядах, именах божеств, литургических формулах, но мало об эзотерических религиозных идеях, которые скрывались в этих внешних проявлениях. Тем не менее, очевидно, что центральные солярные концепции, как это, излучались через египетскую теологию. Ра, путешествующий на своей лодке по верхним и нижним областям вселенной, - это само Солнце в чистом космическом обличье. И если взять два очевидных примера солнечных персонажей в других божествах, то Осирис, олицетворение добра и истины, который умирает от сил тьмы и становится судьей мертвых в западной стране Аменти, является солнечным в своей божественной природе, как и его сын Хорус, поражающий чудовище Сет.^[706] В религиях семитской расы место Солнца обозначено через долгий ряд веков. Предупреждение израильтянам, чтобы они не поклонялись и не служили солнцу, луне и звездам, и упоминание о том, что Иосия забрал коней, которых цари Иудеи подарили солнцу, и сжег колесницы солнца огнем,^[707] согласуются с местом, отведенным в других семитских религиях богу солнца, ассирийскому Шамасу, или Ваалу, даже явно квалифицированному как Ваал-Шемеш или Господь Солнце. Сирийская религия, как и персидская, привнесла в Рим новую фазу поклонения Солнцу, культ Элагабала, а гнусный император-жрец, носивший это божественное имя, сделал его более понятным для классического слуха как Гелиогабал.^[708] Евсевий - поздний автор в отношении семитской религии, но, имея перед глазами такие факты, как эти, мы не должны отказывать ему в доверии, когда он описывает финикийцев и египтян как считающих Солнце, Луну и звезды богами, единственными причинами возникновения и разрушения всего сущего.^[709]

Широко распространенная и глубоко укоренившаяся религия Солнца, естественно, оказала упорное сопротивление вторжению христианства, и это был один из великих признаков религиозных перемен в цивилизованном мире, когда Константин, этот ярый поклонник Солнца, отказался от веры Аполлона в веру Христа. Даже оказалось возможным слияние между доктринами сабеизма и христианства, а в Армении и ее окрестностях секта солнцепоклонников продержалась до наших дней под именем христиан-якобитов;^[710] параллельный случай в пределах магометанства - арабы-бедуины, которые все еще продолжают старое поклонение восходящему солнцу, несмотря на выраженное Пророком повеление не кланяться солнцу или луне, и вопреки изречению доброго мусульманина, что

"солнце восходит между рогами дьявола".^[711] Фактическое поклонение солнцу в христианстве вскоре сократилось до стадии выживания. Во времена Лукиана греки целовали руки в знак поклонения восходящему солнцу, а Тертуллиану еще приходилось жаловаться на многих христиан, которые в знак поклонения небесным телам двигали губами в сторону восхода солнца (*Sed et plerique vestrum affectatione aliquando et coelestia adorandi ad solis ortum labia vibratis*).^[712] В V веке Лев Великий жалуется на некоторых христиан, которые, прежде чем войти в базилику св. Петра или с вершины холма, поворачиваются и кланяются восходящему солнцу; это происходит, говорит он, отчасти от невежества, отчасти от духа язычества.^[713] По сей день в Верхнем Пфальце крестьянин снимает шляпу перед восходящим солнцем, а в Померании больной лихорадкой должен трижды помолиться, обращаясь к солнцу на восходе: "Дорогое солнце, спустись скорее и возьми от меня семьдесят семь лихорадок. Во имя Бога Отца и т. д."^[714]

По большей части древние обряды поклонения солнцу представлены в современном христианстве двумя способами: церемониями, связанными с поворотом на восток, о которых рассказывается в следующей главе под заголовком "Ориентация", и продолжением великих праздников солнца, поддерживаемых или включенных в христианство. Весенний прилив, который у многих народов считается Новым годом, в значительной степени перенес свои солнечные характеристики на праздник Пасхи. Пасхальные костры, которыми миля за милей полыхали северогерманские холмы, не полностью ушли в прошлое по местным обычаям. В пасхальное утро в Саксонии и Бранденбурге крестьяне все еще поднимаются на вершины холмов перед рассветом, чтобы увидеть, как восходящее солнце совершает три радостных прыжка, как это делали наши предки в Англии в те времена, когда сэр Томас Браун так причудливо извинялся за заявление, что "солнце не танцует в день Пасхи". Солнечный обряд нового огня, принятый римской церковью в качестве пасхальной церемонии, все еще можно наблюдать в Европе, с его торжественным комендантским часом в канун Пасхи и церемониальным зажжением нового священного огня. В канун Пасхи под торжественной эгидой греческой церкви толпа воющих фанатиков давит и затапывает до смерти жертв, которые теряют сознание и падают в попытках приблизиться к самому бесстыдному самозванству современного христианства - чудесному небесному огню, сходящему в Гроб Господень.^[715] Два других христианских праздника не просто перенесли на себя солнечные обряды, но и сами, похоже, имеют солнечное происхождение. Римский праздник зимнего солнцестояния, отмечаемый 25 декабря (VIII. Kal. Jan.) в связи с поклонением богу Солнца Митре, по-видимому, был учрежден в этой особой форме после восточного похода Аврелиана 273 г. н.э., и этому празднику день обязан своим подходящим названием "День рождения непобежденного Солнца", "*Dies Natalis Solis invicti*". С полным символическим соответствием, хотя и без исторического обоснования, этот день был принят в Западной церкви, где он, по-видимому, стал общепринятым к IV веку, и откуда со временем перешел в Восточную церковь, как торжественная годовщина рождения Христа, христианский *Dies Natalis*, день Рождества. Были предприняты попытки утвердить эту дату в качестве исторического факта, но ни одна достоверная или даже последовательная раннехристианская традиция не подтверждает ее. Настоящее солнечное происхождение праздника ясно из трудов святых отцов после его учреждения. Августин и Григорий Ньясский в религиозной символике материального и духовного солнца рассуждают о сияющем свете и угасающей тьме, которые следуют за Рождеством Христовым, а Лев Великий, среди людей которого, очевидно, сохранилось в памяти прежнее солнечное значение праздника, в своей проповеди обличает вредное убеждение, как он его называет, что этот торжественный день следует чествовать не в честь рождения Христа, а в честь восхода, как говорят, нового солнца.^[716] Что касается современной памяти о солнечных обрядах середины зимы, Европа признает Рождество как примитивный солнечный праздник у костров, о котором до сих пор

помнит наш "Йоль-лог", "souche de Noël"; а адаптация древней солярной мысли к христианской аллегории так же очевидна, как и раньше, в рождественском песнопении "Sol novus oritur".^[717] Солнечный праздник Рождества имеет свою точку опоры в середине лета. Летнее солнцестояние было великим сезоном огненных праздников по всей Европе, костров на высотах, танцев вокруг и прыжков через костры, посылая пылающих огненных колес вниз с холмов в долины в знак нисходящего курса солнца. Эти древние обряды прикрепились в христианстве к кануну Святого Иоанна.^[718] Кажется, что тот же самый символизм, который приспособил праздник середины зимы к Рождеству Христову, мог предложить посвятить праздник середины лета Иоанну Крестителю, в явном намеке на его слова: "Он должен расти, а я должен уменьшаться".

Поклонение Луне, естественно, стоящее по значимости ниже поклонения Солнцу, распространено почти в том же районе культуры. Есть примечательные случаи, когда Луна признается великим божеством у племен, которые меньше или совсем не принимают во внимание Солнце. Грубые дикари Бразилии, похоже, особенно поклоняются или уважают луну, по которой они регулируют свое время и праздники, а также составляют свои предзнаменования. Они поднимали руки к луне с удивленными восклицаниями "те! те!". Колдуны окуривали детей, чтобы уберечь их от болезней, дарованных луной, а женщины подносили своих младенцев к светилу. Говорят, что среди небесных тел ботокуды отводят самое высокое место луне Тару, которая вызывает громы и молнии, портит овощи и фрукты и даже иногда падает на землю, отчего многие люди умирают.^[719] В старом рассказе о карибах говорится, что они почитают Луну больше, чем Солнце, и в новолуние выходят из своих домов с криком "Узрите Луну!"^[720] Ахты острова Ванкувер, как утверждается, поклоняются Солнцу и Луне, особенно полнолунию и солнцу, восходящему к зениту. Рассматривая Луну как мужа, а Солнце как жену, они чаще всего обращаются с молитвами к Луне как к главному божеству; она - высший объект их поклонения, и они говорят о ней как о "смотрящей вниз на землю в ответ на молитву и видящей всех".^([721]) С несколько иным поворотом мифической фантазии гуроны, по-видимому, считали Луну Атаенсик создательницей земли и человека и бабушкой Солнца Иускехи, вместе с которым она управляет миром.^[722] В Африке поклонение Луне занимает видное место в огромном районе, где поклонение Солнцу неизвестно или незначительно. Среди южно-центральных племен мужчины следят первыми проблесками новой луны, которую они приветствуют криками "куа!" и возносят молитвы; по такому случаю маколло доктора Ливингстона молились: "Пусть наше путешествие с белым человеком будет благополучным!" и т. д.^[723] Эти люди устраивают праздник в новолуние, как и во многих странах, поклонение которой связано с поселением периодического праздника. Негритянские племена, похоже, почти повсеместно приветствуют новолуние, то ли с восторгом, то ли с отвращением. Гвинейцы размахивают руками и делают вид, что бросают в нее огненные камни; люди ашанго смотрят на нее с суеверным страхом; негры фету трижды подпрыгивают в воздух с поднятыми руками и благодарят.^[724] Жители Конго падали на колени или стояли и хлопали в ладоши, восклицая: "Да обновлю я свою жизнь, как обновилась ты!"^[725] Хоттентоты в начале прошлого века описывают, как они танцевали и пели всю ночь в новолуние и полнолуние, называя Луну Великим Капитаном и взывая к ней: "Будь здорова! Пусть у нас будет много меда!" "Пусть наш скот много ест и дает много молока! С той же мыслью, что и в северо-западном районе, хоттентоты связывают Луну в легенде с тем роковым посланием, посланным человеку, которое должно было обещать человеческому роду лунное обновление жизни, но которое было извращено в смертный приговор, подобный тому, который принесло ему чудовище."^[726]

Более привычный статус Луны в религиях мира - это, как и предполагает природа, подчиненное божество-компаньон Солнца, что подтверждается старшинством воскресенья

перед понедельником. Их различные взаимоотношения как брата и сестры, мужа и жены уже были отмечены здесь в качестве мифологических. В качестве широко распространенных грубых рас, которые ставят их таким образом рядом в своей теологии, достаточно упомянуть делаваров Северной Америки,^[727] айнов Йессо,^[728] бодо в Северо-Восточной Индии,^[729] тунгусов Сибири.^[730] Это положение вещей, которое продолжается на более высоких уровнях систематической цивилизации. Рядом с мексиканским Тонатиухом-Солнцем у Метцтли-Луны была меньшая пирамида и храм;^[731] в Боготе Луна, отождествляемая в местном мифе со злым божеством, имела свое место и фигуру в храме рядом с Солнцем, ее мужем;^[732] Перуанская Мать-Луна, Мама-Килья, имела свой серебряный диск-лицо, чтобы соответствовать золотому лицу своего брата и мужа Солнца, чьим спутником она была в легендарном процессе цивилизации земли.^[733] В древней японской религии Ками верховный бог Солнца стоит выше бога Луны, которому поклонялись в образе лисы.^[734] Среди исторических народов Старого Света в документах семитской культуры Солнце и Луна изображены рядом. Для примера можно взять иудейский закон, предписывающий побивать камнями до смерти мужчину или женщину, которые "пошли и стали служить другим богам и поклоняться им, или солнцу, или луне, или любому из воинств небесных". В качестве примера можно привести любопытную запись договора-клятвы между Филиппом Македонским и генералом карфагенской и ливийской армии, которая так хорошо показывает, как изначальная идентичность богов природы может быть забыта в их различных местных формах, так что одно и то же божество может появиться дважды или даже трижды в стольких национальных именах и формах. Геракл и Аполлон стоят в компании с личным Солнцем, а наряду с личной Луной можно увидеть "карфагенское божество", на которое есть основания смотреть как на Астарту, богиню, впоследствии имевшую лунную природу. Вот список божеств, к которым обращаются: 'Перед Зевсом и Герой и Аполлоном; перед богиней карфагенян (δαίμονος Καρχηδονίων) и Ираклием и Иолаосом; перед Аресом, Тритоном, Посейдоном; перед богами, которые сражались с войсками, и Солнцем и Луной и Землей; перед реками, и лугами, и водами; перед всеми богами, которые правят Македонией и остальной Грецией; перед всеми богами, которые были на войне, они, которые председательствовали на этой клятве.'^[(735)] Когда Лукиан посетил знаменитый храм Иераполиса в Сирии, он увидел изображения других богов, "но только Солнца и Луны они не показывают". И когда он спросил, почему, ему ответили, что формы других богов видны не всем, но Солнце и Луна совершенно ясны, и все люди видят их.^[736] В египетской теологии, не обсуждая другие божественные существа, которым приписывается лунная природа, по крайней мере, несомненно, что Хонсу - это Луна в абсолютной личной божественности.^[737] В арийской теологии личная Луна выступает как Селена рядом с более антропоморфными формами Гекаты и Артемиды,^[738] как Луна рядом с менее понятной Люциной и Дианой с ее заимствованными атрибутами,^[739] в то время как наши тевтонские предки довольствовались простым именем Луна.^[740] Что касается лунного наследия в высших религиях, то оно во многом схоже с солнечным. Монотеист, каким бы он ни был, мусульманин все еще хлопает в ладоши при виде новой луны и произносит молитву.^[741] В Европе в XV веке было предметом жалобы, что некоторые все еще поклоняются новой луне с преклонением колен, сняв капюшон или шляпу, и по сей день мы можем видеть поднятую шляпу или реверанс, сделанный перед ней, наполовину в консерватизме, наполовину в шутку. Именно в связи с серебром, как лунным металлом, деньги обращаются при совершении акта поклонения, а практичная крестьянская смекалка говорит о несчастье не иметь куска серебра при первой луне.^[742]

Таким образом, прослеживая развитие поклонения природе, можно заметить, что хотя огонь, воздух, земля и вода еще не систематизированы у низших рас в кватернион элементов, их поклонение, а также поклонение солнцу и луне, показывает уже возникшие в первобытной культуре знакомые типы этих великих божеств, которые получили свое дальнейшее развитие в высшем политеизме.

ГЛАВА XVII. АНИМИЗМ (продолжение).

Политеизм включает в себя класс Великих божеств, управляющих ходом природы и жизнью человека - Бог деторождения - Бог земледелия - Бог войны - Бог мертвых - Первый человек как божественный предок - Дуализм; его рудиментарный и неэтичный характер у низших рас; его развитие в ходе культуры - доброе и злое божество - доктрина божественного превосходства, отличная от доктрины монотеизма, но имеющая тенденцию к ней - идея высшего или верховного божества, развивавшаяся в различных формах; его место как завершение политеистической системы и результат анимистической философии; Продолжение и развитие анимизма среди высших народов - Общий обзор анимизма как философии религии - Обобщение теории, выдвинутой в отношении его развития через последовательные стадии культуры; его первичные фазы лучше всего представлены среди низших рас, в то время как пережитки их среди высших рас отмечают переход от дикарских, варварских к цивилизованным верованиям - Переход анимизма в истории религии; его ранние и поздние стадии как философии Вселенной; его поздние стадии как принципа морального института.

Политеизм признает, помимо великих божеств-фетишей, таких как Небо и Земля, Солнце и Луна, еще один класс великих богов, чье значение заключается не в видимом присутствии, а в выполнении определенных великих функций в ходе развития природы и жизни человека. Низшие расы могут снабдить себя такими божествами, либо наделив признанных богов особыми обязанностями, которые они должны выполнять, либо приписав эти функции существам, придуманным в божественной личности для этой цели. Однако в сложных системах высшего политеизма создание таких божеств достигает гораздо больших масштабов. Для компактной группы примеров, показывающих, к каким различным идеям прибегают люди в поисках божества для решения особой задачи, возьмем божество, руководящее родами. В Вест-Индии особое божество, наделенное этой функцией, занимало место одного из великих туземных богов-фетишей;^[743] в группе Самоа обращались к домашнему богу семьи отца или матери;^[744] в Перу этот пост занимает Луна,^[745] и та же природная идея повторяется в Мексике;^[746] в эстонской религии плодovitая Земля-мать соответствующим образом становится покровительницей человеческого рождения;^[747] в классической теологии Греции и Италии божественная супруга Небесного Царя, Гера,^[748] Юнона,^[749] благоприятствует и защищает на земле брак и рождение детей; И в завершение списка китайцы решают проблему с точки зрения поклоняющихся мане, поскольку богиня, которую они называют "Матерью" и умиляют множеством церемоний и жертвоприношений для спасения и процветания своих детей, считается, что в человеческой жизни она была искусной повитухой.^[750]

Божество сельского хозяйства может быть космическим существом, влияющим на погоду и почву, или мифическим дарителем растений и учителем их выращивания и использования. Так, у ирокезов громовержец Эно, скачущий по небу на облаках, раскалывающий деревья громовыми камнями, которые он бросает в своих врагов, собирающий тучи и изливающий теплые дожди, был выбран покровителем земледелия, к нему обращались во время посева и сбора урожая, а его дети - индейцы - называли его дедушкой.^[751] Интересно отметить, что на южном континенте эта идея вновь нашла отражение в тупане бразильских племен; Гром и Молнию, как записано, они называют Тупаном, считая себя обязанными ему своими мотыгами и прибыльным искусством обработки земли, а потому признавая его божеством.^[752] Среди расы гуарани Тамой, Древний Неба, имел не менее законное право на почитание в качестве божественного учителя земледелия для своего народа.^[753] В Мексике богиня зерна Центеотль получала почести и подношения на двух своих великих праздниках и заботилась о росте и сохранении кукурузы.^[754] В Полинезии на островах Общества мы слышим о боге земледелия Офану, на островах Тонга - о боге ветра и погоды Ало Ало, который исполнял обязанности бога урожая и получал в жертву ямс, когда тот созревал.^[755] Живописная фигура из варварской Азии - Фибии Яу, Церера каренцев, которая сидит на пне и наблюдает за ростом и созреванием кома, чтобы наполнить житницы экономных и трудолюбивых.^[756] Хонды поклоняются в одном и том же святилище, на камне или дереве недалеко от деревни, как богине новой растительности Бурби Пенну, так и богу дождя Пидзу Пенну.^[757] У финнов и эстов именно Мать-Земля берет на себя задачу приносить плоды.^[758] И у греков эту функцию выполняет одно и то же существо, мать-земля Деметра, а римская Церера, которую путают с ней, скорее, как и в Мексике, является богиней зерна и плодов.^[759]

Бог войны - еще одно существо, которого хотели видеть представители низших рас, и которое было сформировано или приспособлено соответствующим образом. Ирокезский бог войны Арескове, похоже, сам был великим небесным божеством; ради его приятной пищи они закалывали человеческие жертвы, чтобы он даровал им победу над врагами; чтобы доставить ему удовольствие, они пытались пленников; по его приказу вождь созывал торжественный совет, и воины, выкрикивая его имя, бросались в бой, который он наблюдал с высоты. Канадские индейцы перед битвой смотрели на солнце или обращались к Великому Духу как к богу войны; индейцы Флориды перед войной молились Солнцу.^[760] Арауканы Чили молили бога-громовержца Пиллана, чтобы он рассеял их врагов, и благодарили его среди своих кубков после победы.^[761] Само название Мексики, похоже, происходит от Мекситли, национального бога войны, идентичного или отождествленного с отвратительным ужасным Уицилопочтли. Не пытаясь найти общее решение загадочной природы этого неразрывного соединения партеногенетических божеств, мы можем обратить внимание на связь его главного праздника с зимним солнцестоянием, когда его пастообразный идол пробивался стрелой и, будучи убитым, разделялся на куски и съедался, поэтому церемония называлась *teoqualo* или "поедание бога". Эта и другие детали указывают на то, что Уицилопочтли изначально был божеством природы, чья жизнь и смерть были связаны с годом, а его функции бога войны, возможно, были добавлены позднее.^[762] Полинезия - регион, где можно собрать довольно большое количество богов войны. Таким, например, был Таири, бог войны короля Камехакеха с Сандвичевых островов, чей отвратительный образ, покрытый красными перьями, акулозубый, жемчужноглазый, со шлемом-гребнем из человеческих волос, нес в бой его специальный жрец, искажая свое собственное лицо в жуткую ухмылку и произнося ужасающие крики, которые считались исходящими от бога.^[763] Два примера из Азии могут показать, какие разные первоначальные представления могут служить для формирования таких божеств, как эти. Хондский бог войны, который вошел во все оружие, так что из орудий мира оно стало оружием войны, который придал острие топор и острие стреле, является олицетворением духа племенной войны, его знак - реликвия железа и железное оружие,

похороненное в его священной роще, которая стоит возле каждой группы деревень, и его имя - Лоха Пенну или Железный бог.^[764] Китайский бог войны Куанг Тя, с другой стороны, является древним военным призраком; он был выдающимся офицером, а также "верным и честным придворным", который процветал во время войн династии Хань, и с тех пор императоры с удовольствием почитали его, добавляя к его обычному титулу все больше и больше почетных отличий.^[765] Глядя на эти подборки из армии богов войны разных регионов мира, мы вполне можем оставить их классические аналоги, Ареса и Марса, как существ, чьи воинственные функции мы узнаем, но не так легко узнаем их изначальную природу.^[766]

Было бы легко, просматривая религиозные системы Полинезии и Мексики, Греции и Рима, Индии и Китая, назвать имена и должности длинного списка божеств, покровителей охоты и рыбалки, плотничества и ткачества и так далее. Но, изучая здесь скорее преемственность политеистических идей, чем анализ политеистических божеств, нет необходимости продолжать сравнение этих божеств, выполняющих особые функции, признанные в той или иной степени в низшей цивилизации, прежде чем их детальное развитие стало одной из главных особенностей высшей.

Великие политеистические божества, которые мы рассматривали, связанные с земным течением природы и человеческой жизни, - это боги живых. Но даже на дикарском уровне человек начал ощущать интеллектуальную потребность в Боге Мертвых, который будет править душами людей в следующей жизни, и эта потребность удовлетворялась различными способами. Среди божеств, установленных в качестве владык Земли Мертвецов, некоторые являются существами, первоначальное значение которых неясно. Некоторые из них - божества природы, назначенные на эту должность, часто по местным причинам, поскольку они принадлежат к регионам, где мертвые принимают свою обитель. Некоторые, опять же, являются обожествленными душами людей. Два первых класса можно кратко рассмотреть вместе в Америке, где светлая и темная стороны (как их хорошо называет доктор Й. Г. Мюллер) концепции будущей жизни широко противопоставлены в определениях Владыки мертвых. У северных индейцев это может быть бог неба Тареньявагон, отождествляемый с Великим Духом, который принимает хороших воинов в своих счастливых охотничьих угодьях, или его бабушка, богиня смерти Атахенчик.^[767] В Бразилии бог подземного мира, который помещает добрых воинов и колдунов в рай, противопоставляется Айгнану, злому божеству, забирающему низменные и трусливые души тупи,^[768] так же, как мексиканский Тлалок, бог воды и повелитель земного рая, противопоставляется Миктлантеутли, правителю мрачной мертвой земли в тени внизу.^[769] В Перу было зафиксировано поверье, что ушедшие духи отправляются на встречу с Творцом и Учителем мира - "Приведи нас слишком близко к тебе... чтобы мы были счастливы, находясь рядом с тобой, о Уйра-коча!". Есть также утверждения о подземном мире теней, стране демона Супая.^[770] Рассказы этого класса часто можно заподозрить в том, что они передают идеи, искаженные под европейским влиянием или фактически перенятые у европейцев, но в некоторых из них проглядывает нетронутая подлинность. Так, в Полинезии идею дьявола, заимствованную у колонистов или миссионеров, можно заподозрить в такой фигуре, как злобное божество Виро, вождь Рейгна, новозеландского западного мира ушедших душ. Но немногие представления о божестве более причудливо оригинальны, чем самоанское божество Савеасиулео, одновременно вершитель судеб войны и других дел людей и вождь подземного Булоту, верхняя половина тела которого - человеческая - покоится в его большом доме в компании с духами ушедших вождей, а хвост или конечность простирается далеко в море в форме угря или змеи. Под соответствующим диалектическим именем (Сиулео = Хикулео) это составное существо вновь появляется в родственных мифах соседней группы - островов Тонга. Тонганский Хикулео обитает в стране духов Булоту, которая здесь представляется как дальнее западное море.

Здесь нам рассказывают о том, как используется его хвост. Его тело уходит в странствия, но хвост остается на страже в Булоту, и таким образом он знает, что происходит не только в одном месте. Хикулео уносил первенцев тонганских вождей, чтобы заселить свой остров блаженных, и так проредил ряды живых, что другие боги, наконец, сжалились. Тангалоа и Мауи схватили Хикулео, обвязали его крепкой цепью и прикрепили один конец к небу, а другой - к земле. Другой бог мертвых, хорошо узнаваемый среди туземцев, - раротонганский Тики, родовое божество, как в Новой Зеландии, в чей длинный дом, место непрекращающихся радостей, должны найти дорогу умершие.^[771] Среди туранских племен есть самоеды, которые верят в божество по имени "А", обитающее в непроницаемой тьме, насылающее болезни и смерть на людей и оленей и управляющее толпой духов, которые являются человеческими существами мертвых. Татары рассказывают о девяти Ирле-Чанах, которые в своем мрачном подземном царстве не только управляют душами умерших, но и имеют в своем распоряжении множество духов-помощников, видимых и невидимых. В мрачном подземном мире финнов царствует Мана или Туони, существо, чья природа создана путем персонификации из мрачной мертвой страны или самой смерти.^[772] Во многом то же самое можно сказать о греческих Аиде, Аиде и скандинавском Хель, чьи имена, возможно, не столько из-за путаницы, сколько из-за ощущения их скрытого значения, стали отождествляться в языке с мрачными обителями, над которыми олицетворяющая фантазия поставила их председательствовать.^[773] Столь же уместно, хотя и развивая другую идею, древние египтяне представляли свое великое солнечное божество правящим в регионах своего западного подземного мира - Осирис - Владыка Мертвых в Аменти.^[774]

В мировом собрании великих богов важное место должен занять поклонник манов в логическом развитии своей особой системы. Теория семейных манов, восходящая к племенным богам, ведет к признанию высших божеств природы Божественного Предка или Первого Человека, и, конечно, разумно, что такое существо, если оно признано, должно иногда занимать место повелителя мертвых, чьим родовым вождем оно является. Среди манданов есть анекдот, рассказанный принцем Максимилианом фон Видом, который заставляет задуматься о представлениях, лежащих в глубочайших недрах дикарской религии, о божественном первопредке, о мифической связи смерти солнца и спуска в подземный мир с аналогичной судьбой человека и о природе духовного общения между собственной душой человека и его божеством. Говорят, что Первый Человек пообещал манданам быть их помощником в трудную минуту, а затем ушел на Запад. Случалось, что на манданов нападали враги. Один мандан посылал птицу к великому предку, чтобы попросить о помощи, но ни одна птица не могла улететь так далеко. Другой думал, что взгляд дойдет до него, но холмы закрывали его. Тогда третий решил, что это самый безопасный способ добраться до Первого человека. Он завернулся в свой буйволиный халат, упал и сказал: "Я думаю, я думал, я вернулся". Сбросив мех, он покрылся потом. Божественный помощник, к которому он взывал в своей беде, явился.^[775] Существует поучительное разнообразие в том, как низшие американские расы воплощают в жизнь концепцию божественного праотца. Племена минго почитают и приносят жертвы Первому человеку, спасшемуся во время великого потопа, как могущественному божеству под началом Хозяина жизни или даже как отождествленному с ним; некоторые индейцы Миссисипи говорят, что Первый человек вознесся на небо и гремит там; среди дог-рибов он был создателем солнца и луны;^[776] Тамои, дед и древний небожитель гуарани, был их первым предком, который жил среди них и учил их обрабатывать землю, и вознесся на небо на востоке, обещая помогать им на земле, а после смерти перенести их со священного дерева в новую жизнь, где они все должны встретиться снова и иметь много охоты.^[777]

Полинезия также тщательно разработала теорию божественных предков в местной системе многообразных и смешивающихся божеств природы. Люди происходят от божественного Мауи, которого европейцы поэтому называют "Адамом Новой Зеландии", или от раротонганского Тики, который кажется его эквивалентом (Мауитики), и который снова является Тии островов Общества; однако именно сын Тии точно представляет полинезийского Адама, поскольку его имя - Таата, то есть Человек, и он является прародителем человеческой расы. Возможно, есть также основания отождествлять Мауи и Первого человека с Акеа, первым королем Гавайев, который после своей земной смерти спустился, чтобы править своим темным подземным царством, где его подданные - мертвые, которые лежат под раскидистыми деревьями коу, пьют из адских рек и питаются ящерицами и бабочками.^[778] В мифологии Камчатки связь между Творцом и Первым человеком не тождественная, а родительская. Среди сыновей Кутки Создатель - это Хаеш - Первый Человек, который жил на земле, умер и спустился в Аид, чтобы быть начальником подземного мира; там он принимает умерших и вновь восставших камчадалов, чтобы продолжить жизнь, подобную земной, в своей приятной подземной стране, где царят мягкость и изобилие, как это было в верхних краях в старые времена, когда Создатель был еще на земле.^[779] Среди всех низших рас, которые рассуждали об этом божественном предке, никто не превзошел этих последовательных поклонников манов, зулусов. Их поклонение манам умерших не только превратило родовых предков нескольких поколений назад в племенных божеств (Ункулункулу), но и за их пределами, слишком далеких и малоизвестных для реального поклонения, но признанных в качестве изначального расового божества и отождествленных с Творцом, стоит Первый Человек, тот, кто "оборвался в начале", Старец-Один, великий Ункулункулу. В то время как самые сильные религиозные эмоции зулусов обращены к призракам ушедших, в то время как он приносит в жертву своих любимых волов и с мучительной мольбой обращается к своему деду, и несет свое племенное поклонение назад к тем божествам предков, чьи восхваляющие имена еще помнят, Первый Человек находится вне досягаемости таких обрядов. Сначала мы видели, что нас создал Ункулункулу. Но когда нам было плохо, мы не поклонялись ему и не просили у него ничего. Мы поклонялись тем, кого видели своими глазами, их смерть и их жизнь среди нас..... У Ункулункулу больше не было сына, который мог бы поклоняться ему; не было возврата к началу, ибо люди увеличились и рассеялись по всему миру, и каждый дом имел свои связи; не было никого, кто бы сказал: "Я из дома Ункулункулу". Более того, зулусы, которые не осмелились бы оскорбить "идлози", обычное привидение, которое может разгневаться и убить их, стали открыто насмехаться над именем великого первопредка. Когда взрослые люди хотят поговорить наедине или съесть что-нибудь в одиночестве, дети, как правило, выходят на улицу и во весь голос зовут Ункулункулу. Имя Ункулункулу не пользуется уважением среди чернокожих, потому что его дом больше не существует. Теперь это имя подобно имени очень старой короны, которая не в силах сделать для себя даже малейшего дела, но постоянно сидит там, где сидела утром, пока не сядет солнце. И дети смеются над ней, потому что она не может поймать их и выпороть, а только болтает языком. Точно так же зовут Ункулункулу, когда всем детям велят пойти и позвать его. Теперь он служит средством для развлечения детей".^[780]

В арийской религии только что описанные божества дают нам аналоги индуистского Ямы с его тройной природой - как первочеловека, как солнечного бога Аида, как судьи мертвых. Профессор Макс Мюллер так описывает его происхождение, которое можно понять, если назвать его ребенком Вивасвата, самого Солнца: "Солнце, считавшееся заходящим или умирающим каждый день, было первым, кто прошел путь жизни с востока на запад - первым смертным, первым, кто показал нам дорогу, когда наш путь был пройден, и наше солнце зашло на далеком западе. Туда пошли отцы за Ямой; там они сидят с ним, радуясь, и туда

пойдем и мы, когда его посланцы (днем и ночью) найдут нас..... Говорят, что Яма пересек быстрые воды, указал путь многим, первым узнал дорогу, по которой перешли наши отцы". Это совершенно последовательное мифотворчество, согласно которому солнечный Яма должен стать первым из смертных, кто умер и открыл путь в другой мир, кто ведет туда других людей и собирает их в доме, который закреплен за ними навечно. Как представитель смерти, Яма даже в раннеарийские времена имел свои аспекты ужаса, а в более поздней индийской теологии он становится не только Господом, но и ужасным Судьей Мертвых, которому, как говорят, некоторые современные индусы поклоняются одному из всех богов, утверждая, что их будущее состояние определяется только Ямой, и что им нечего надеяться или бояться кого-либо, кроме него. В эти дни индусы и парси в Бомбее узнают от ученых из Европы о древней связи их давно враждовавших верований и вынуждены слышать, что Яма, сын Висавата, сидит на своем страшном судейском месте для мертвых, чтобы награждать добрых и наказывать злых ужасными пытками, и Йима, сын Виванхао, который в первобытные времена царствовал над своим счастливым бессмертным царством добрых людей Заратуштры, - это всего лишь две фигуры, развившиеся в течение веков из одного и того же арийского природного мифа.^[781] В рамках иудейской, христианской и мусульманской теологии Первочеловек занимает не более чем место первенства среди человеческой расы в Аиде или на Небесах, а не высокий пост Владыки мертвых. Однако тенденция к обожествлению идеального предка, которая, как мы видим, так сильно действует на низшие расы, проявилась и здесь. Раввинистический Адам - это гигантское существо, простирающееся от земли до небес, для определения роста которого рабби Элиэзер цитирует Второзаконие iv. 32: "Бог создал человека (Адама) на земле и от одного конца неба до другого".^([782]) Это один из знакомых эпизодов Корана, как ангелам было велено склониться перед Адамом, регентом Аллаха на земле, и как Иблис (Дьявол), раздувшись от гордости, отказался от акта поклонения.^[783] В гностической секте валентинианцев Адам, первочеловек, в котором открылось Божество, был земным представителем Демиурга и даже причислялся к зонам.^[784]

Фигуры великих божеств политеизма, прорисованные в общих чертах в соответствии с определяющей идеей, на основе которой сформировалась каждая из них, как бы показывают, что представления, зародившиеся в грубых и примитивных условиях человеческого мышления и перешедшие затем в сферу более высокой культуры, могут претерпевать в течение веков самые различные судьбы, расширяться, развиваться, трансформироваться или отменяться. Однако философия современных веков все еще в значительной степени следует примитивным путям дикарской мысли, подобно тому как шоссе нашей страны так часто следуют неизменным путям варварских дорог. Давайте попытаемся робко и осмотрительно проследить, как от дикарских времен прослеживаются пути обширных и беременных обобщений, которые ведут к двум величайшим мировым схемам религиозной доктрины, системам дуализма и монотеизма.

Рудиментарные формы дуализма, антагонизма доброго и злого божества, хорошо известны среди низших рас человечества. Однако исследование этих дикарских и варварских доктрин - задача, требующая особой осторожности. Европейцы, контактировавшие с этими грубыми племенами с момента их открытия, сами в большинстве своем придерживавшиеся сильно дуалистических форм христианства, вплоть до того, что практически подчиняли мир противоборствующим влияниям армий добрых и злых духов под антагонистическим контролем Бога и Дьявола, были склонны, с одной стороны, ошибаться и преувеличивать идеи дикарей в этом направлении, так что их записи о туземной религии можно принимать лишь с осторожностью, а с другой стороны, нет сомнений, что дуалистические идеи были во многом внедрены и развиты среди самих дикарей под этим же европейским влиянием.

Например, у аборигенов Австралии мы слышим о великом божестве Намбаджанди, обитающем в своем небесном раю, где счастливые тени чернокожих людей пируют, танцуют и поют вечно; напротив него стоит великое злое существо Варругура, обитающее в глубинных областях, которое является причиной великих бедствий, постигших человечество, и которого аборигены изображают с рогами и хвостом, хотя ни один рогатый зверь не водится в этих краях.^[785] Во всем этом может быть больше или меньше туземного субстрата, но намеки, заимствованные из популярных христианских представлений, несомненны. Так и среди североамериканских индейцев родная религия была изменена под влиянием идей, заимствованных у белых людей, и возникла полная дуалистическая схема, о которой Лоскиэль, моравский миссионер, особенно хорошо знакомый с племенами алгонкинов и ирокезов, приводит следующие наводящие на размышления сведения, относящиеся к 1794 году. Впервые они (индейцы) получили представление о Дьяволе, Князе Тьмы, в новейшее время через европейцев. Они считают его очень могущественным духом, который может творить только зло, и поэтому называют его Злодеем. Таким образом, теперь они верят в великого доброго и великого злого духа; одному они приписывают все добро, а другому - все зло. Около тридцати лет назад в религиозных взглядах индейцев произошли заметные перемены. Некоторые проповедники из их собственного народа утверждали, что получили откровения свыше, побывали на небесах и беседовали с Богом. Они по-разному рассказывали о своем путешествии на небеса, но все сходились в том, что никто не может попасть туда без большой опасности, потому что дорога проходит рядом с вратами ада. Там дьявол сидит в засаде и хватается за каждого, кто идет к Богу. Теперь те, кто прошел это опасное место невредимым, приходят сначала к Сыну Божьему, а от него - к самому Богу, от которого, как они утверждают, получили заповедь, чтобы наставить индейцев на путь к небу. От них индейцы узнали, что рай - это жилище Бога, а ад - дьявола. Некоторые из этих проповедников действительно не достигли жилища Бога, но утверждали, что подошли достаточно близко, чтобы услышать, как воют небесные петухи, или увидеть дым из небесных труб, и т. д., и т. п. ^["(786)"].

Такие неоспоримые доказательства того, что дикарские племена могут принять и внедрить в среду своих родных верований европейскую доктрину о добром и злом духе, должны побудить нас подвергнуть острой критике все записанные рассказы о религии некультурных племен, чтобы не принять путаную рефлексию христианства за коренное богословие Австралии или Канады. Тем более необходимо пролить ясный свет на это положение вещей, чтобы религия низших племен могла быть поставлена в надлежащее отношение к религии высших народов. Подлинные верования дикарей на самом деле доносят до нас то, что кажется рудиментарными формами идей, лежащих в основе дуалистических теологических схем у высших народов. Несомненно, что даже среди грубых дикарских орд туземная мысль уже обратилась к глубокой проблеме добра и зла. Их грубые, но искренние догадки уже пытались разгадать великую тайну, которая до сих пор не поддается усилиям моралистов и теологов. Но как в целом анимистическая доктрина низших рас еще не является этическим институтом, а представляет собой философию человека и природы, так и дикарский дуализм еще не является теорией абстрактных моральных принципов, а теорией удовольствия или боли, прибыли или убытков, затрагивающих отдельного человека, его семью или, в крайнем случае, его народ. Это узкое и рудиментарное различие между добром и злом не было несправедливо указано дикарем, который объяснял, что если кто-то отнимет у него жену, это будет плохо, но если он сам отнимет чужую, то это будет хорошо. В сознании дикаря или варвара духовные существа, которые своими личными действиями объясняют события жизни и действия природы, склонны считаться добрыми или враждебными, иногда или всегда, как и люди, по образцу которых они так явно созданы. В таком случае мы вполне можем судить по безопасной аналогии с развоплощенными человеческими душами, а они,

судя по всему, привычно считаются иногда друзьями, а иногда врагами живых. Ничто не может быть более убедительным в этом отношении, чем рассказ о трехдневной битве между двумя фракциями зулусских призраков за жизнь мужа и жены, которых одна духовная партия хотела уничтожить, а другая - спасти; духи-защитники одержали верх, выкопали заколдованные мешочки с чарами, которые были закопаны, чтобы вызвать симпатические заболевания, и бросили эти предметы в середину собрания людей, наблюдавших в тишине, подобно тому как духи сейчас бросают настоящие цветы на спиритическом сеансе.^[787] Для духов, менее близких к определению призраков, можно взять замечания Рошфора в XVII веке о двух видах духов, хороших и плохих, признаваемых карибами Вест-Индии. Этот писатель утверждает, что их добрые духи или божества на самом деле являются многочисленными демонами, которые соблазняют их и держат в проклятом рабстве; но, тем не менее, говорит он, сами люди отличают их от злых духов.^[788] Мы также не можем назвать это их различие необоснованным, узнав из других источников, что в обязанности некоторых из этих духов входило посещать людей в качестве знакомых джиннов, а других - причинять болезни. После многочисленных подробностей, которые были случайно приведены в настоящих томах, нет необходимости предлагать дальнейшие доказательства того, что духовные существа действительно представляются дикарям и варварам как стоящие в антагонистических рядах добро и зло, то есть дружественные и враждебные себе. Интересный вопрос, по которому мы хотим собрать доказательства, заключается в следующем: насколько доктрины высших народов в принципе превосходят доктрины низших племен, в которых ответственность за управление вселенной возлагается на два могущественных враждебных существа, в которых олицетворяются противоборствующие силы добра и зла, Доброе Божество и Злое Божество, каждое из которых является главой и правителем духовного воинства, подобного ему? Истинный ответ, по-видимому, заключается в том, что верования дикарей демонстрируют нам примитивные представления, которые, будучи развиты в систематической форме и наделены этическим смыслом, занимают свое место в религиозных системах, типом которых является зороастризм.

Во-первых, когда в районе за районом два особых божества с особыми местными именами противопоставляются в местной религии как доброе и злое божество, в некоторых случаях легче объяснить эти существа как местные, по крайней мере, по происхождению, чем предположить, что иностранные сношения должны были оказать последовательное и далеко идущее влияние, необходимое для их появления. Во-вторых, когда речь идет о политеистических богах, таких как Солнце, Луна, Небо, Земля, которые считаются добрыми или злыми, то есть благоприятными или неблагоприятными, это выглядит как местное развитие, а не инновация, полученная из иностранной религии, игнорирующей подобные божества. В-третьих, когда считается, что доброе божество удалено и бездействует, а злое присутствует и активно, и поклонение, таким образом, направлено на умиловление враждебного принципа, мы имеем здесь концепцию, которая кажется родной для низшей культуры, а не заимствованной из высшей, для которой она незнакома и даже ненавистна. Дуализм, преобладающий среди низших рас, в значительной степени подтверждает свою оригинальность, удовлетворяя одному или нескольким из этих условий.

Среди индейцев Северной Америки была зафиксирована группа мифических верований, которые демонстрируют фундаментальную идею дуализма в самом акте прорастания в дикарской религии. Однако рассмотрение этих мифов приводит нас сначала к уничтожающей критике одного живописного, но не древнего члена серии. Этнолог, которого попросили бы указать на самую яркую дикарскую дуалистическую легенду, скорее всего, назвал бы знаменитый ирокезский миф о братьях-близнецах. Современная версия этой легенды, изложенная в 1825 году христианским вождем тускароры Дэвидом Кьюсиком,

является верованием его народа. По его словам, у древних существовало два мира: нижний, погруженный во тьму и одержимый чудовищами, и верхний, населенный людьми. Одна женщина во время родов опустилась из этого верхнего мира в темный мир внизу. Она приземлилась на черепаху, которая была готова принять ее с небольшим количеством земли на спине, и эта черепаха стала островом. Небесная мать родила в темном мире сыновей-близнецов и умерла. Черепаха выросла до огромного острова, а близнецы выросли. Один из них был мягкого нрава, и его называли Энигорио - Добрый Ум, другой - наглый, и его называли Энигонхаетгеа - Плохой Ум. Добрый Ум, не желая оставаться во тьме, захотел создать великий свет; Злой Ум хотел, чтобы мир оставался в своем естественном состоянии. Добрый Ум взял голову своей умершей матери и сделал из нее солнце, а из остатков ее тела - луну. Они должны были давать свет днем и ночью. Также он создал множество пятен света, теперь уже звезд: они должны были регулировать дни, ночи, времена года, годы. Когда свет падал на темный мир, чудовища были недовольны и прятались в глубинах, чтобы человек их не нашел. Добрый Ум продолжил творение, образовал множество ручьев и рек на Большом острове, создал малых и больших зверей для обитания в лесах и рыб для обитания в водах. Когда он создал вселенную, то усомнился в том, что на Великом острове могут обитать существа. Он создал из праха земного два образа по своему подобию, мужской и женский, и, вдохнув в их ноздри, дал им живые души и назвал их Эа-гве-хоу, то есть "настоящие люди"; и он дал Великому острову всех животных дичи для их содержания; он назначил грому поливать землю частыми дождями; остров стал плодородным, и растительность давала животным пропитание. Злой Ум прошел по всему острову и создал высокие горы, водопады и великие кручи, и создал рептилий, вредных для человечества; но Добрый Ум вернул остров в прежнее состояние. Злой Ум создал два глиняных изображения в виде человека, но пока он давал им существование, они превратились в обезьян; и так далее. Добрый Ум совершал дела творения, несмотря на то, что фантазии Злого Ума постоянно были злыми; так, он попытался заключить всех диких животных в земле, подальше от людей, но его брат освободил их, и следы их были сделаны на скалах возле пещеры, в которой они были заключены. Наконец братья сошлись в единоборстве за владение Вселенной. Добрый Ум лживо убеждал Злого Ума, что порка флажками погубит его собственную жизнь, а сам использовал олени рога - орудие смерти. После двухдневной борьбы Добрый Ум убил своего брата и раздавил его в земле, а последними словами Злого Ума были слова о том, что после смерти он будет иметь равную власть над душами людей, после чего он погрузился в вечную погибель и стал Злым Духом. Добрый Ум посетил людей, а затем удалился с земли.^[789]

Это графическая сказка. Ее версии космического мифа о черепахе-мироходе и очевидный философский миф об ископаемых следах представляют большой мифологический интерес. Но библейское копирование доходит до самой фразеологии, и лишь частичная подлинность может быть допущена к ее основной теме. Доктор Бринтон на примере ранних американских писателей показал, как много дуалистических фантазий появилось со времен первых контактов между туземцами и белыми людьми. Если сравнить эту легенду с более ранней версией, переданной отцом Бребефом, миссионером гуронов в 1636 году, мы увидим, что весь ее облик изменился; моральный дуализм исчез, имена Доброго и Злого разума не появляются; это история Иоскехи Белого и его брата Тавискары Темного, и мы сразу же понимаем, что христианское влияние в течение двух столетий придало этой сказке смысл, не соответствующий ее истинному замыслу. Однако если вернуться к самым ранним источникам и рассмотреть этот миф о Белом и Темном, то окажется, что он сам по себе является прекрасным примером зарождения примитивного дуализма в сознании дикарей. Отец Бребеф рассказывает следующее: Луна Аатаенсик упала с неба на землю и родила двух сыновей, Тауискарона и Иускеху, которые, повзрослев, поссорились; судите, говорит он, нет ли в этом отголоска смерти Авеля. Они вступили в бой, но с совершенно разным оружием. У

Иускехи был олений рог, Тауискарон довольствовался ягодами дикой розы, убеждая себя, что, как только он поразит брата, тот упадет замертво к его ногам; но все вышло совсем не так, как он себе обещал, и Иускеха нанес ему такой сильный удар в бок, что кровь хлынула ручьями. Несчастный бежал, и из его крови, упавшей на землю, образовались кремни, которые дикари до сих пор называют Тауискара, по имени жертвы. Из этого мы видим, что в первоначальном мифе о двух братьях, Белом и Темном, не было никакого морального элемента. Это просто миф о природе, о борьбе между днем и ночью, ведь гуроны знали, что Иускеха - это Солнце, а его мать или бабушка Аатаенсик - Луна. И все же в противопоставлении этих двух существ гуронский ум уже пришел к зачаточному противопоставлению доброго и злого божества. Солнце Иускеха, как прямо сказано, казалось индейцам их благодетелем; без него их котелок не закипел бы; именно он научился у черепахи искусству добывать огонь; без него им не повезло бы на охоте; именно он заставляет расти кукурузу. Солнце Иускеха заботится о живых и обо всем, что касается жизни, и поэтому, говорит миссионер, о нем говорят, что он хороший. А вот Луна Аатаенсик, создательница земли и человека, заставляет людей умирать и распоряжается их ушедшими душами, и о ней говорят, что она злая. Солнце и Луна живут вместе в своей хижине на краю земли, и именно туда индейцы отправились в мифическое путешествие, различные эпизоды которого уже не раз приводились здесь; Солнце принимает путешественников доброжелательно и спасает их от вреда, который могла бы причинить им прекрасная, но вредная Луна. Другой миссионер еще более раннего времени отождествляет Иускеху с верховным божеством Атаоканом: "Иоускеха, - говорит он, - добрый и дает рост и хорошую погоду; его бабушка Эатахенцик злая и портит".^[790] Таким образом, в ранней ирокезской легенде Солнце и Луна, как бог и богиня дня и ночи, уже приобрели образы великого друга и врага человека, доброго и злого божества. Что же касается родственной космической легенды о Дне и Ночи, противопоставленных друг другу в лице двух братьев, Белого и Темного, то, хотя изначально это был чистый неэтический природный миф, он, естественно, принял то же направление у полуевропеизированных индейцев более поздних времен, превратившись в моральный миф о Добре и Зле. Эта идея достигает полной зрелости в современном формировании ирокезской религии, где доброе и великое божество Хевеннеу Правитель противопоставляет ему соперничающее божество, носящее то же имя, что и в мифе, - Хенегоатегех Злокозненный. Таким образом, перед нами глубоко интересный факт, что грубые североамериканские индейцы не раз начинали тот же мифологический переход, который в древней Азии превращал контраст света и тьмы в контраст праведности и зла, следуя той же мысли, которая до сих пор в европейском сознании выстраивает во враждебных формах Света и Тьмы противоборствующие силы Добра и Зла.

Судя по таким свидетельствам, как зачаточный дуализм, зародившийся в анимизме дикарей, и тенденция его слияния с аналогичными мыслями, привнесенными иностранным общением, можно объяснить многие системы дуалистического класса, встречающиеся в религиях коренных жителей Америки. Хотя имеющиеся данные могут заставить нас согласиться с Вайцем в том, что дуализм североамериканских индейцев, наиболее отчетливая и универсальная черта их религии, не должен полностью относиться к современному христианскому происхождению, все же следует быть осторожным и не утверждать, что то, что имеет признаки заимствования цивилизованной теологии, является результатом первобытного религиозного развития. Сохранились записи о миссионерском учении иезуитов, под влиянием которого алгонкины стали использовать свой родной термин Manitou, то есть дух или демон, говоря о христианских Боге и Дьяволе как о добром и злом Manitou. Еще позже Великий Дух и Злой Дух, Китчи Маниту и Матчи Маниту, заняли более широкое место в верованиях североамериканских племен, которые объединили эти принятые христианские представления с более древними туземными верованиями в силы

света и тепла, жизни и защиты, тьмы и холода, смерти и разрушения. Таким образом, два великих антагонистических существа стали вождями добрых и злых духов, населяющих мир и борющихся за власть над ним. Здесь религия природы дикаря была расширена и развита, а не заложена чужеземцем. Среди других американских рас подобные сочетания чужих и местных религиозных идей легко найти, хотя и трудно проанализировать. На крайнем северо-западе мы можем сомневаться в местном происхождении полухристианского определения Кодиакон Шлема Шоа как создателя неба и земли, которому приносили жертвы до и после охоты, в отличие от Иджака - злого духа, обитающего в земле. На крайнем юго-востоке можно найти больше оригинальности у индейцев Флориды два или три столетия назад, поскольку, как говорят, они торжественно поклонялись Злому духу Тойа, который мучил их видениями, но мало почитали Доброго духа, который мало беспокоился о человечестве".^[791] На южном континенте Мартиус делает такое характерное замечание о грубых племенах Бразилии: "Все индейцы имеют живое убеждение в том, что над ними властвует злой принцип; во многих из них также забрезжил проблеск добра; но они почитают одного из них меньше, чем боятся другого. Можно подумать, что они считают доброе существо более слабым по отношению к судьбе человека, чем злое". Это обобщение в некоторой степени подтверждается заявлениями о конкретных племенах. Макузи, как говорят, признают доброго творца Макунайму, "того, кто работает ночью", и его злого противника Эпеля или Хориуха: об этих людях сказано, что "все силы природы - порождения Доброго Духа, когда они не нарушают покой и комфорт индейца, а когда нарушают - это работа злых духов". Уауулоа и Локози, доброе и злое божества юманов, живут над землей и в направлении солнца; злого божества эти дикари боятся, но доброе божество придет поесть фруктов с усопшими и заберет их души в свое жилище, поэтому они хоронят мертвых каждый вдвоем в своем большом глиняном горшке, с фруктами на коленях и глядя на восход солнца. Считается, что даже грубые ботокудо признают антагонистические принципы добра и зла в лицах Солнца и Луны.^[792] Эта идея представляет особый интерес благодаря ее соответствию, с одной стороны, с представлениями ирокезских племен, а с другой - сравнительно цивилизованных муисков Боготы, чье доброе божество однозначно является мифическим Солнцем, которому мешает в его добрых делах ради человека его злая жена Уитака-Луна.^[793] В религии аборигенов Чили, как говорят, среди подчиненных божеств были Меулен, друг человека, и Уэкуву, злой дух и автор зла. Вряд ли эти люди научились у христианства воспринимать своего злого духа как простую и полную причину несчастий: если земля трясется, Хуэкуву дал ей толчок; если лошадь устает, Хуэкуву оседлал ее; если человек заболевает, Хуэкуву запустил болезнь в его тело, и ни один человек не умирает, если Хуэкуву не задушит его.^[794]

В Африке, опять же с учетом мусульманского влияния, дуализм неплохо представлен в туземной религии. В старом рассказе из Лоанго описывается, что туземцы теоретически признают Замби верховным божеством, творцом добра и любителем справедливости, а в противовес ему - Замби-анби, разрушителя, советника преступлений, автора потерь и несчастных случаев, болезней и смерти. Но когда дело доходит до фактического поклонения, то, поскольку добрый бог всегда будет благосклонен, именно бога зла нужно умиротворять, и именно для его удовлетворения люди воздерживаются одни от одного вида пищи, другие - от другого.^[795] Среди рассказов о двух соперничающих божествах в Западной Африке один описывает гвинейских негров как признающих под верховным божеством двух духов (или классов духов), Омбвири и Оньямбе, одного доброго и мягкого, делающего людям добро и спасающего их от бед, другого ненавистного и злого, чье редко упоминаемое имя звучит с тревогой и неудовольствием.^[796] Вряд ли целесообразно в рамках расследования, где точное знание доктрины какого-либо незначительного племени имеет большее значение, чем туманные рассуждения о теологии могущественнейшего народа,

останавливаться на загадочных следах древнеегипетского дуализма. Достаточно сказать, что два брата-божества Осирис и Сети, Осирис - благодетельное солнечное божество, чью природу принимали на себя благословенные мертвецы, Сети - возможно, соперничающий национальный бог, деградировавший до Тифона, - стали, по-видимому, представительными фигурами контрастной схемы света и тьмы, добра и зла; Скульптурный гранит до сих пор хранит память о состязаниях их давно исчезнувших сект, где иероглифическое квадратно-ушастое чудовище Сети было изуродовано, чтобы заменить его фигурой Осириса.^[797]

Концепция бога света как доброго божества в противовес соперничающему с ним богу зла явно подсказана природой и естественно повторяется в религиях мира. Кхонды из Ориссы могут считаться наиболее совершенными современными выразителями его варварской культуры. Их верховному творческому божеству, Бура Пенну или Белла Пенну, богу света или солнца, противостоит его злая супруга Тари Пенну, богиня-земля, и история добра и зла в мире - это история его работы и ее противодействия. Он создал мир райским, счастливым, безвредным; она восстала против него, и, чтобы ухудшить участь своего нового творения, человека, она принесла болезни, яд и все беспорядки, "посеяв семена греха в человечестве, как на вспаханном поле".

Смерть стала божественной карой за нечестие, стихийно плодородная земля превратилась в джунгли, камни и грязь, растения и животные стали ядовитыми и свирепыми, во всей природе смешались добро и зло, и до сих пор продолжается борьба между двумя великими силами. Пока все хонды согласны, и именно по вопросу практического соотношения добра и зла они разделились на две враждебные секты - Бура и Тари. Секта Бура считает, что он одержал победу над Тари, в знак ее смущения наложил на ее пол заботы деторождения и делает ее по-прежнему своим орудием для наказания; секта Тари считает, что она все еще продолжает борьбу и даже практически распоряжается счастьем человека, делая зло или добро по своему усмотрению и позволяя или не позволяя благословениям Создателя достичь человечества.^[798]

Теперь, когда перед нами открыты священные книги Зенд-Авесты, можно сравнить доктрины диких племен с доктринами великой веры, через которую, как кажется, дуализм наложил отпечаток на все остальные высшие народы. Религия Заратустры была расколом от того древнего арийского поклонения природе, которое в чистом и раннем виде представлено в Веде, а в развращенном и упадочном виде - в современном индуизме. Ведущей мыслью заратуштрийской веры было состязание Добра и Зла в мире, контраст, типизированный и вовлеченный в борьбу дня и ночи, света и тьмы, и доведенный до личной формы в войне Ахура-Мазды и Анра-Майнью, доброго и злого божества, Ормузда и Ахримана. Пророк Заратустра сказал: "В начале была пара близнецов, два духа, каждый из которых обладал особой активностью. Это добрый и низкий в мыслях, словах и делах. Выберите одного из этих двух духов. Будьте добрыми, а не низменными! Священный "Вендидад" начинается с рассказа о первобытном состязании этих двух принципов. Ахура-Мазда создал лучшие из регионов и земель, дом ариев, Согдию, Бактрию и прочее; Анра-Майнью против его работы создал снег и мор, жужжащих насекомых и ядовитые растения, бедность и болезни, грех и неверие. Современный парси в отрывках своих формуляров исповеди все еще сохраняет старый антагонизм. Я каюсь, говорит он, во всех видах грехов, которые злой Ахриман произвел среди созданий Ормузда в противовес. "То, что было желанием Творца Ормазда, и что я должен был думать и не думал, что я должен был говорить и не говорил, что я должен был делать и не делал; в этих грехах я каюсь мыслями, словами и делами, как телесными, так и духовными, как земными, так и небесными, с тремя словами: Помилуй, Господи, я каюсь в грехах". То, что было желанием Аримана, о чем я не должен был думать и все же думал, что я

не должен был говорить и все же говорил, что я не должен был делать и все же делал; в этих грехах я каюсь мыслями, словами и делами, как телесными, так и духовными, как земными, так и небесными, с тремя словами: "Помилуй, Господи, я каюсь в грехе"... "Да сокрушится Ахриман, да возрастет Ормазд".^[799] Изеды или езиды, так называемые дьяволопоклонники, до сих пор остаются многочисленным, хотя и угнетенным народом в Месопотамии и соседних странах. Их поклонение солнцу и ужас перед оскверняющим огнем согласуются с идеей персидского происхождения их религии (персидское ized = бог), происхождения, лежащего в основе более поверхностной примеси христианских и мусульманских элементов. Эта замечательная секта отличается особой формой дуализма. Признавая существование Высшего Существа, они с особым почтением относятся к Сатане, начальнику ангельского воинства, который сейчас имеет возможность причинять зло людям, а при восстановлении получит власть вознаграждать их. Не вознаградит ли тогда Сатана бедных изедов, которые одни никогда не говорили о нем плохо и так много страдали за него? Мученичество за права Сатаны! восклицает немецкий путешественник, которому старый белобородый дьяволопоклонник таким образом изложил надежды своей религии.^[800]

Прямое поклонение Злому Принципу, привычное для низких варварских рас, едва ли можно найти среди людей более высокого уровня цивилизации, чем эти гонимые и упрямые сектанты Западной Азии. Насколько далеко простираются подобные идеи в развитии религии, настолько же справедливо они свидетельствуют о том, что поклонение среди низких племен основывается скорее на страхе, чем на любви. То, что поклонение доброму божеству должно было все больше и больше вытеснять умиловление злого божества, является признаком одного из великих движений в образовании человечества, результатом более счастливого опыта жизни и более широких и радостных взглядов на систему мироздания. Однако не через бездействующие системы современного парсизма и изедизма могущественный зороастрийский дуализм оказал свое главное влияние на человечество. Следы его контакта с иудаизмом и христианством мы должны искать в давно минувших эпохах. Часто и обоснованно считается, что общение между евреями и древними персами было эффективным агентом в производстве того теологического изменения, которое отличает позднего еврея раввинистических книг от раннего еврея Пятикнижия, изменения, в котором одной из важных составляющих является более значительная роль дуалистической схемы. Таким образом, в более поздние времена (около четвертого века) контакт зороастризма и христианства, по-видимому, оказал влияние на возникновение манихейства. О манихействе известно в основном по свидетельствам его противников, но многое кажется ясным: в его основе лежит само учение о двух антагонистических принципах - добра и зла, духа и материи. Она ставит с одной стороны Бога, изначальное добро и источник только добра, первоизданный свет и повелителя царства света, а с другой - князя тьмы с его царством тьмы, материи, смятения и разрушения. Теория непрекращающегося конфликта между этими соперничающими силами становится ключом к физической и нравственной природе и ходу развития Вселенной.^[801] Среди христианских или полухристианских сект манихеи являются представителями дуализма, доведенного до крайнего развития. Нет нужды, однако, говорить, что христианский дуализм не ограничивается пределами той или иной особой секты. В той мере, в какой считается, что Злое Существо с подчиненными ему силами тьмы существует и действует в той или иной степени независимо от Верховного Божества и его духов-священников, в той мере богословские школы допускают, хотя и с разной степенью важности, философию природы и жизни, имеющую основание скорее в дуализме, чем в монотеизме.

Теперь мы переходим к последнему объекту нашего исследования, к тем теологическим воззрениям низших племен человечества, которые более или менее отчетливо указывают на

доктрину монотеизма. Здесь ни в коем случае не предполагается рассматривать идеи дикарей с точки зрения доктринального богословия - эта задача потребовала бы аргументов, выходящих за рамки данного исследования. Их рассмотрение ограничивается классификацией фактических верований низших рас с некоторыми этнографическими соображениями относительно их происхождения и отношения к высшим религиям. Для этого желательно отличать распространенные в некультурном мире доктрины от абсолютного монотеизма. В самом начале необходимо исключить двусмысленность, важность которой часто остается незамеченной. Как следует классифицировать могущественные, но подчиненные божества, признанные в разных религиях? Существа, которые в христианской или мусульманской теологии назывались бы ангелами, святыми, демонами, в политеистических системах при тех же определениях назывались бы божествами. Это очевидно, но мы можем понять это более отчетливо, если узнаем, что это произошло на самом деле. Чуваши, родственная татарам раса, как утверждается, почитают бога смерти, который забирает к себе души усопших и которого они называют Эсрел; любопытно, что Кастрен, упоминая об этом, не указал, что это божество - не кто иной, как Азраил, ангел смерти, принятый под мусульманским влиянием.^[802] Кроме того, в смешанной языческой и христианской религии черкесов, которая, по крайней мере, в ее недавно распространенной форме считается политеистической, под верховным существом стоит ряд могущественных подчиненных божеств, главными из которых являются бог грома Иеле, бог огня Тлепс, бог ветра и воды Сеосерес, лесной бог Мисича и Дева Мария.^[803] Если критерий монотеизма сводится к тому, что верховное божество рассматривается как создатель вселенной и глава духовной иерархии, то его применение к дикарской и варварской теологии приведет к недоуменным последствиям. Расы Северной и Южной Америки, Африки, Полинезии, признающие множество великих божеств, обычно и обоснованно считаются политеистами, но при таком определении их признание Верховного Творца, о чем здесь будут приведены различные примеры, давало бы им право называться монотеистами. Чтобы выделить доктрины монотеизма, требуется более четкое определение, наделяющее отличительными атрибутами божества никого, кроме Всемогущего Творца. Можно заявить, что в этом строгом смысле слова ни одно дикарское племя монотеистов никогда не было известно. Не являются пантеистами в строгом смысле этого слова и достойные представители низшей культуры. Учение, которого они широко придерживаются и которое открывает перед ними путь, ведущий в одном или другом направлении, - это политеизм, кульминацией которого является господство одного верховного божества. Высоко над учением о душах, божественных манах, местных духах природы, великих божествах классов и стихий, в варварской теологии можно разглядеть тени, причудливые или величественные, концепции верховного божества, которое отныне будет прослеживаться в расширяющейся силе и сияющей славе на протяжении всей истории религии. Отбор и группировка типичных данных, показывающих природу и положение доктрины верховенства, как она проявляется в рамках низшей культуры, - задача немаловажная и неполная.

На пороге исследования нас встречает та же критическая трудность, которая препятствует изучению первобытного дуализма. Как мы можем сказать, в какой степени среди низких племен, соприкасавшихся с христианством или магометанством, под этим иностранным влиянием тусклые, неотесанные представления о божественном превосходстве могли развиваться в более культурные формы, или же в них внедрились совершенно чуждые идеи? Мы знаем, как миссионеры-иезуиты привели коренных канадцев к концепции Великого Маниту; как они взяли на вооружение исконно бразильское название божественного Грома, Тупан, и адаптировали его значение, чтобы передать в христианском учении идею Бога. Таким образом, мы снова находим наиболее отчетливо выраженные африканские представления о верховном божестве на Западе, где общение с мусульманами фактически

исламизировало или полуисламизировало целые негритянские народы, и имя Аллаха у всех на устах. Этнограф должен постоянно следить за следами такого иностранного влияния в определении верховного божества, признаваемого любой некультурной расой, божества, природа и даже имя которого могут выдать его заимствование из-за рубежа. Так, верховное божество ирокезов, Нео или Хаванеу, предсуществующий творец, было с триумфом приведено в качестве доказательства монотеизма, лежащего в основе верований коренных жителей Америки. Но похоже, что это божество было введено французскими католическими миссионерами, а Нио - это измененная форма Дье.^[804] Среди списка верховных божеств низших рас, которые также считаются первопредками человека, мы слышим о Луко, несотворенном первом Карибе, который сошел с вечных небес, создал плоскую землю и произвел человека из своего тела. Он долго жил на земле среди людей, умер, ожил через три дня и вернулся на небо.^[805] Вряд ли разумно перечислять среди подлинных божеств исконной вест-индской религии существо с такими характеристиками, которые, на первый взгляд, заимствованы из религии белых людей. Однако даже в таких крайних случаях не обязательно следует, что определения этих божеств, витаминизированные для этнографического использования иностранным влиянием, не имеют в той или иной степени туземного субстрата. Кроме того, критикуя детали, не следует забывать, насколько сходство в религиях разных рас может быть независимого происхождения, и как тесно связаны многие идеи в грубых теологиях дикарей с идеями, занимающими незапамятное место в религиях их цивилизованных захватчиков. Однако для данной цели лучше остановиться на тех свидетельствах, которые благодаря характерным чертам или ранней дате возникновения наиболее далеки от подозрений в заимствовании из иностранного источника.

Изучая народы мира, этнограф находит множество тех, кто не имеет никакого определенного представления о верховном божестве; и даже там, где такое представление зафиксировано, оно иногда утверждается так смутно или на столь сомнительных основаниях, что он может лишь принять его к сведению и пройти дальше. Однако во многих случаях, проиллюстрированных следующей подборкой из разных регионов, можно проследить некоторые ведущие идеи, как по отдельности, так и в сочетании друг с другом. Существует множество дикарских и варварских религий, которые решают свою главную проблему простым процессом возведения в божественное достоинство одного из богов самого политеизма. Даже система поклонников манеса была растянута, чтобы достичь предела верховного божества в лице первобытного предка. Чаще всего преобладает принцип поклонников природы, отдающих одному из великих божеств природы первенство над остальными. Здесь, в силу не заумных рассуждений, а простого учения природы, выбор в большинстве случаев стоял между двумя могущественными видимыми божествами - всеоживляющим Солнцем и всеобъемлющим Небом. Изучая подобные схемы, мы находимся на интеллектуальной почве. Среди религий низших рас есть еще одна заметная группа систем, по-видимому, в тесной связи с первой. Они представляют нам небесный пантеон, устроенный по образцу земной политической конституции, где простолюдины - это толпы человеческих душ и другие племена всепроникающих духов, аристократия - великие политеистические боги, а король - верховное божество. Этой сравнительно понятной стороне вопроса противопоставляется более запутанная и неясная сторона. Среди вдумчивых людей, чья теория души, оживляющей тело, уже привела их к предположению о божественном духе, оживляющем огромную массу земли или неба, эта идея нуждается лишь в последнем расширении, чтобы превратиться в учение о вселенной, оживляемой одним

величайшим, всепроникающим божеством, Мировым Духом. Более того, там, где спекулятивная философия берется за решение огромной фундаментальной мировой проблемы, решение достигается путем восхождения от Многого к Единому, путем стремления разглядеть через и за пределами Вселенной Первую Причину. Пусть в основе таких рассуждений лежит теологическая почва, тогда Первопричина осознается как Высшее Божество. Таким образом, в результате доведения до крайних пределов анимистических представлений, которые среди низких и высоких рас пронизывают философию религии, достигается идея как бы души мира, формирователя, оживителя, правителя вселенной. Вступая в эти области трансцендентальной теологии, мы не должны удивляться тому, что сравнительная отчетливость, присущая представлениям о низших духовных существах, здесь исчезает. Человеческие души, подчиненные духи природы и огромные политеистические боги природы несут в себе определенные специальные функции, которые они выполняют, определенный характер и фигуру, но за этими пределами форма и функция сливаются в бесконечное и универсальное в мысли о высшей божественности. Для реализации этой широчайшей идеи открыты два особых пути. Первый заключается в том, чтобы соединить атрибуты великих политеистических сил в более или менее общую личность, представляя себе, что, в конце концов, это то же самое высшее существо, которое держит небеса, сияет на солнце, поражает врагов громом, стоит первым в человеческой родословной как божественный предок. Второй способ заключается в том, что предел теологических спекуляций переносится в область неопределенного и бессмысленного. Бесформенная божественная сущность, вырисовывающаяся огромной, теневой и спокойной за пределами и над материальным миром, слишком благосклонная или слишком возвышенная, чтобы нуждаться в человеческом поклонении, слишком огромная, слишком отдаленная, слишком равнодушная, слишком бездушная, слишком просто существующая, чтобы заботиться о ничтожной расе людей, - такова мистическая форма бесформенности, в которой религия не так уж редко изображала Верховного.

Таким образом, получается, что теология низших рас уже достигает своего апогея в представлениях о высшем из богов, и что эти представления в дикарском и варварском мире не являются копиями, отпечатанными с одного общего типа, но очертаниями, широко варьирующимися среди человечества. Теория вырождения, в некоторых случаях, несомненно, справедливо, может утверждать, что такие верования являются изуродованными и извращенными остатками более высоких религий. Однако в большинстве случаев теория развития способна объяснить их без поиска их происхождения в более высоких уровнях культуры, чем те, в которых они существуют. Рассматриваемые как продукты естественной религии, такие доктрины божественного превосходства, кажется, ни в коей мере не выходят за пределы способностей низкокультурного ума, чтобы рассуждать, или низкокультурного воображения, чтобы украшать мифическими фантазиями. В прошлом существовали, да и сейчас существуют, дикие или варварские народы, которые придерживаются таких представлений о высшем боге, которых они могли достичь сами, без помощи более культурных народов. Среди этих рас анимизм имеет свое четкое и последовательное завершение, а политеизм - свое четкое и последовательное завершение в учении о верховном божестве.

В религиях коренных народов Южной Америки и Вест-Индии прослеживается четко выраженный ряд типов. Первенство Солнца было давно и четко сформулировано молуками,

когда миссионер-иезуит проповедовал им, а они ответили: "До этого часа мы не знали и не признавали ничего более великого и лучшего, чем Солнце".^[(806)] Так, когда более поздний миссионер возразил вождю тобасов: "Мой бог добр и наказывает злых людей", вождь ответил: "Мой бог (Солнце) тоже добр; но он никого не наказывает, довольствуясь тем, что делает добро всем".^[807] Кроме того, в различных проявлениях среди варваров царит верховное существо, чьи характеристики соответствуют богу Неба. Так было с Тамои у гуарани, "благодетельным божеством, которому поклоняются в его смешанном образе прародителя человечества и древнего небесного существа, повелителя небесного рая"^[(808)] Так было с высшим божеством арауканов, Пилланом Громом или Громовержцем, называемым также Хуену-Пиллан или Небо-Гром, и Вута-ген или Великое Существо. Всеобщее правление Пиллана, - говорит Молина, - является прототипом арауканского государственного устройства. Он - великий Токи (правитель) невидимого мира, и как таковой имеет своих Апо-Ульменесов и Ульменесов, которым он поручает управление делами меньшей важности". Эти представления, конечно, очень грубы, но следует признать, что арауканы - не единственный народ, который регулирует небесные вещи земными.^[809] Иной, но не менее характерный тип верховного божества зафиксирован у карибов: благодетельная сила, обитающая в небесах, почивающая в своем собственном счастье, не заботящаяся о людях, и они не почитают ее и не обожают.^[810]

Теологическая история Перу в эпоху до испанского завоевания в последнее время получила новый свет благодаря исследованиям г-на Маркхэма. Здесь студент знакомится с соперничеством, представляющим огромный интерес в истории варварской религии, - соперничеством между Творцом и божественным Солнцем. В религии инков первенство отдавалось Уйракоче, называемому Пачакамак, "Создателю мира". Солнце (с которым была соединена его сестра-жена Луна) было божественным предком, зачатком или истоком, тотемом или ларом семьи инков. Три великих божества - Творец, Солнце и Гром; их изображения на больших праздниках выносились вместе на площадь Куско, ламы приносились в жертву всем троим, и к ним можно было обращаться в молитве: "О Творец, и Солнце, и Гром, будь вечно молодым, умножай людей, и пусть они всегда будут в мире". Однако считалось, что гром и молния приходят по повелению Творца, а следующая молитва ясно показывает, что даже "наш отец Солнце" был лишь его творением: - "Уйракоча!

Уйракоча! Ты, который дал бытие Солнцу, а затем сказал, что пусть будет день и ночь. Подними его и дай ему сиять, и сохрани то, что ты создал, чтобы оно давало свет людям. Даруй это, Уйракоча!

Солнце! Ты, пребывающее в мире и безопасности, свети нам, оберегай нас от болезней, храни нас в здоровье и безопасности".

Среди переходов религии, однако, нет ничего странного в том, что подчиненный бог, в силу своего более тесного общения и власти, должен узурпировать место верховного божества. Среди различных следов того, что это произошло при инках, есть предания о великом храме в Куско, называемом "Золотым местом", где Манко Какапак первоначально установил плоскую овальную золотую пластину для обозначения Творца; Майта Какапак, как говорят, обновил символ Творца, но Уаскар Инка снес его и установил вместо него на почетном месте круглую золотую пластину, похожую на солнце с лучами. Сам знаменитый храм Чкуриканча, "Золотое место", был известен испанцам как Храм Солнца; неудивительно, что идея о том, что Солнце было главным богом Перу, стала общепринятой. Сохранился памятный протест одного из инков, который осмелился отрицать, что Солнце может быть создателем всего сущего, сравнив его с привязанным зверем, который должен ежедневно совершать один и тот же круг, и со стрелой, которая должна лететь туда, куда ее посылают, а не туда, куда она

хочет. Но что дали философские протесты, даже от самого главы церкви и государства, против государственной церкви, равной которой мир редко видел по жесткости и прочности организации? Солнце царствовало в Перу, пока Писарро не сверг его, и его великолепное золотое изображение сошло со стены храма, чтобы стать добычей кастильского солдата, который проиграл его за одну ночь в игре.^[811]

Среди грубых племен североамериканского континента небезызвестны свидетельства главенства божественного Солнца. Рассказ отца Хеннепина о том, что сиу поклонялись Солнцу как Творцу, достаточно ясен и согласуется с аргументом современных шауни, что Солнце оживляет все, а значит, должно быть Хозяином Жизни или Великим Духом.^[812] Именно широко распространенная вера в этого Великого Духа давно и заслуженно привлекла внимание европейских мыслителей к исконным религиям североамериканских племен. Название Великого Духа происходит от эквивалентного термина Kitchi Manitu на языке индейцев алгонкинов. До общения с европейцами в XVII веке у этих племен действительно не было божества с таким названием, но, как уже отмечалось, этот термин впервые вошел в обиход благодаря применению туземного слова *manitu*, означающего демона или божество, к христианскому Богу. В течение последующих столетий имя Великого Духа вместе с идеями, связанными с этим именем, распространилось по всему континенту. Оно стало обычным выражением европейцев в их описаниях индейской религии и в разговорах на английском языке между европейцами и индейцами, а также более или менее натурализовалось среди самих индейцев. На их религии оно оказало, с одной стороны, преобразующее влияние, а с другой, как это обычно бывает при соединении религий, новое божество вобрало в себя черты туземных божеств, так что туземные идеи остались частично представленными в нем. Божественное существо, чьи характеристики часто так не похожи на те, что можно было бы предположить из европейского общения, вряд ли могло быть полностью иностранного происхождения.^[813] Опять же, среди гренландцев Торнгарсук или Великий Дух (его имя является дополнением к "торнгак" - "демон") был известен раннему датскому миссионеру Эгедде как прорицательное божество анжекоков, в подземный мир которых души надеются спуститься после смерти. Он настолько прочно занял место верховного божества в сознании туземцев, что, как рассказывает несколько позже миссионер Кранц, многие гренландцы, услышав о Боге и его всемогуществе, были склонны считать, что имеется в виду именно их Торнгарсук; но в конце концов его отождествили с дьяволом.^[814] Подобным образом индейцы алгонкины в начале XVII века, услышав о божестве белого человека, отождествили его с известным в их родной вере Атаоканом-Создателем. Когда миссионер Ле Жён заговорил с ними о всемогущем создателе неба и земли, они стали говорить друг другу: "Атахокан, Атахокан, это Атахокан!". Традиционное представление о таком существе, похоже, действительно лежало в их мыслях в полной мифической неясности, потому что они превратили его имя в глагол "Нитатахокан", что означает "я рассказываю басню, старую причудливую историю".^[815]

В поздние времена Школкрафт представляет Великий Дух как Душу Вселенной, населяющую и одушевляющую все вещи, узнаваемую в скалах и деревьях, в катарактах и облаках, в громе и молнии, в буре и зефире, воплощающуюся в птицах и зверях как титулованное божество, существующую в мире во всех возможных формах, одушевленных и неодушевленных.^[816] Действительно ли разум краснокожих индейцев даже в современные времена представлял эту экстремальную пантеистическую схему, мы можем сильно сомневаться. В ранние времена открытия Америки записи свидетельствуют о совершенно ином и более обычном

представлении о верховном божестве. Среди наиболее примечательных из этих старых документов можно назвать следующие. Жак Картье в своем втором канадском путешествии (1535 г.) говорит о том, что у людей нет никакой веры в Бога, поскольку они верят в того, кого называют Кудуаньи, и утверждают, что он часто разговаривает с ними и говорит им, какая будет погода; они говорят, что когда он сердится на них, то бросает землю им в глаза. Несколько позже Тевет сообщает следующее: "Что касается их религии, то у них нет никаких поклонений или молитв Богу, за исключением того, что они созерцают новолуние, называемое на их языке Осаннаха, говоря, что Андугни называет его так, посылая его понемногу, чтобы продвинуть или замедлить воды. В остальном же они полностью верят, что есть Создатель, который больше Солнца, Луны и звезд и который держит все в своей власти. Его они называют Андугни, не имея, однако, никакой формы или метода молитвы ему".^[817] В Виргинии в 1586 году мы узнаем от Хериота, что туземцы верят во многих богов, которых они называют "мантоак", но разного рода и степени, также что есть один главный бог, который сначала создал других главных богов, а затем солнце, луну и звезды как мелких богов. В Новой Англии в 1622 году Уинслоу говорит, что они, как и виргинцы, верят во многие божественные силы, но одна из них выше всех остальных; массачусетцы называют своего великого бога Кихтаном, который создал всех остальных богов; Он обитает далеко на западе над небесами, куда уходят все хорошие люди, когда умирают; "Они никогда не видели *Кихтана*, но считают великим долгом и обязанностью, чтобы один возраст учил другой; и ему они устраивают пиры, плачут и поют о изобилии и победе, или о чем-либо хорошем." Еще одно известное имя верховного божества у коренных жителей Америки - Оки. Капитан Джон Смит, герой колонизации Виргинии в 1607 году, тот, кого подружила Покахонтас, "красавица Соваж", так описывает религию страны и особенно ее племени, паухатанов: "В Виргинии еще нет ни одного места, обнаруженного как дикое, в котором у них не было бы религии, оленей, луков и стрел. Все вещи, способные причинить им вред сверх их возможностей, они обожают с их видом божественного поклонения; как огонь, вода, молния, гром, наши орудийные пики, лошади и т.д. Но главный их бог, которому они поклоняются, - Дьявол. Его они называют Оки и больше боятся, чем любят. Они говорят, что беседовали с ним, и сами настолько близки к его облику, насколько могут себе представить. В своих храмах они вырезают его изображения, а затем раскрашивают их и украшают медными цепями и бусами, а также покрывают кожей, чтобы уродства соответствовали такому богу".^[818] Этот причудливый рассказ заслуживает подробного цитирования в качестве примера суждения, которое полуобразованный и предвзятый европеец склонен выносить дикарским божествам, которые с его точки зрения выглядят просто дьявольскими по своей природе. Из других источников известно, что Оки, слово, принадлежащее не к языку поватанов, а к языку гурунов, на самом деле было общим названием духа или божества. О реальных верованиях этих индейцев можно судить по описанию Бога Неба, приведенному отцом Бребефом в предыдущей главе: они представляют себе на небе Оки, то есть Демона или силу, управляющую временами года, ветрами и волнами, существо, чьего гнева они боятся и к которому обращаются при заключении торжественных договоров.^[819] Примерно столетие спустя отец Лафито написал отрывки, которые хорошо иллюстрируют трансформацию туземных анимистических представлений под влиянием миссионеров в аналоги христианской теологии. Такие общие термины для обозначения духовных существ, как "оки" или "маниту", стали для него индивидуальными именами одного высшего существа. Этот великий Дух, известный среди карибов под именем *Хемиин*, под именем *Маниту* среди алгонкинских народов и под именем *Окки* среди тех, кто говорит на гуронском языке..." и т. д. Все американские племена, говорит он, используют выражения, которые могут обозначать только Бога: "они называют его великим Духом, иногда Владыкой и Автором жизни..." и т. д.^[820] Чем дальше грубые племена Америки соприкасались с европейской верой, тем менее

уверенно мы можем приписывать чисто туземным источникам теологическую схему, в которую уложились их религии. Тем не менее крики к концу XVIII века сохранили некоторые элементы родной веры. Они верили в Великого Духа, Владыку Дыхания (существо, которое Бартрам представляет как душу и управляющего вселенной): к нему они обращали свои частые молитвы и эякуляции, в то же время отдавая своеобразную дань уважения солнцу, луне и звездам, как посредникам или служителям Великого Духа в распределении его атрибутов для их комфорта и благополучия в этой жизни.^[821] В наши дни, среди диких команчей прерий, Великий Дух, их создатель и верховное божество, стоит выше Солнца, Луны и Земли; к нему посылается первая затяжка табачного дыма, прежде чем Солнце получит вторую, и ему предлагается первый кусок пиршества.^[822]

Переходя от простых верований диких племен Северной Америки к сложной религии полуцивилизованного мексиканского народа, мы находим то, что и следовало ожидать: громоздкий политеизм, осложненный смешением нескольких национальных пантеонов, и рядом с этим видимость доктрины божественного превосходства. Но, похоже, об этих доктринах говорилось более определенно, чем того требуют факты. Следует признать замечательное развитие мексиканского теизма у местных жителей, поскольку мы можем принять рассказ туземного историка Икстилильксочитля о поклонении Незауалькойотля, короля-поэта Тезкуко, невидимому верховному Тлоке Нахуаке, тому, кто имеет все в себе, причине причин, в пирамиде со звездной крышей которого не было идола, и который не принимал кровавых жертв, а только цветы и благовония. И все же было бы более удовлетворительно, если бы истории, рассказанные этим ацтекским панегиристом о своем царственном предке, были подтверждены другими записями. Следы божественного превосходства в мексиканской религии особенно связаны с Тескатлипокой, "Сияющим зеркалом", божеством, которое в своей изначальной природе кажется Богом-Солнцем, а затем путем расширения стало душой мира, создателем неба и земли, повелителем всего сущего, верховным божеством. Возможно, такие представления в большей или меньшей степени возникли в туземной мысли, но следует отметить, что замечательные религиозные формулы ацтеков, собранные Саагуном, в которых божество Тескатлипока занимает столь видное место, несут следы христианской примеси в своем материале, а также христианского влияния в своем стиле. Например, всем изучающим мексиканскую древность известна вера в Миктлан, Аид мертвых. Но когда в одной из этих ацтекских молитв-формул (касающихся ушной исповеди, омовения грехов и нового рождения) упоминается, что грешники будут ввергнуты в озеро невыносимых страданий и мучений, введение идеи, столь явно европейской, осуждает композицию как не чисто местную. Вопрос о фактическом развитии идей, граничащих с пантеизмом или теизмом, среди жрецов и философов родной Мексики следует оставить для дальнейшей критики.^[823]

На островах Тихого океана идея верховного божества особенно ярко проявляется в великом мифологическом божестве полинезийской расы, которого новозеландцы называют Тангароа, гавайцы - Канароа, тонганцы и самоанцы - Тангалоа, грузины и жители островов Общества - Таароа. Студенты, изучающие науку о религии и считающие, что политеизм - это всего лишь неправильное развитие первобытной идеи божественного единства, которая, несмотря на разложение, продолжает его пронизывать, вполне могли бы выбрать это божество островов Южного моря в качестве самой яркой иллюстрации из мира дикарей. Таароа, говорит Моренхат, является их верховным или, скорее, единственным богом, поскольку все остальные, как и в других известных политеизмах, кажутся не более чем разумными фигурами и образами бесконечных атрибутов, объединенных в его божественной личности. В качестве туземного поэтического определения Творца приводится следующее. Он был; Таароа - его имя; он обитал в пустоте. Ни земли, ни неба, ни людей. Таароа зовет, но

никто не отвечает; и, существуя в одиночку, он стал вселенной. Стойки - это Таароа; скалы - это Таароа; пески - это Таароа; так назван он сам". Согласно Эллису, Таароа описывается на Подветренных островах как вечный Творец без родителей, обитающий в одиночестве на самых высоких небесах, чью телесную форму смертные не могут видеть, который через бесчисленные промежутки времени сбрасывает свое тело или оболочку и обновляется. Именно он создал свою дочь Хину и с ее помощью сформировал небо, землю и море. Он основал мир на твердой скале, которую вместе со всем творением поддерживает своей невидимой силой. Затем он создал ряд низших божеств, которые правят морем, землей и воздухом, управляют миром и войной, руководят физикой и земледелием, строят каноэ, кроют и воруют". Версия с Наветренных островов гласит, что жена Таароа была скалой, основой всего сущего, и она дала начало земле и морю. К счастью для нашего понимания этого мифа, имя жены Таароа, с которой он породил низших божеств, было записано на Таити во времена капитана Кука. Это была скала по имени Папа, и ее имя явно указывает на ее идентичность с Папой-Землей, женой Ранги Неба в новозеландском мифе о Небе и Земле, великих первородителях. Если этот вывод справедлив, то получается, что Таароа-Создатель - не персонификация первобытной теистической идеи, а просто божественное личное Небо, преобразованное под европейским влиянием в верховного бога Неба. Так, когда Тернер приводит самоанские мифы о Тангалое на небе, руководящем созданием земли из-под воды или сбрасывающим с неба скалы, которые теперь являются островами, классическое имя, которым он его называет, справедливо описывает его природу и мифическое происхождение - Тангалое, полинезийский Юпитер. Однако в каждом островном районе мы видим, что имя могущественного небесного творца дается другим и менее мифическим существам. На Таити идея манеса применяется не только к меньшим божествам, но и к самому Таароа - Творцу, который, по мнению некоторых, был всего лишь человеком, обожествленным после смерти. В новозеландской мифологии Тангароа выступает, с одной стороны, как морской бог, отец рыб и рептилий, а с другой - как озорной подслушивающий бог, раскрывающий секреты. На Тонга Тангалое был богом ремесленников и искусств, а его жрецы - плотниками; именно он отправился ловить рыбу и поднял со дна моря острова Тонга. Здесь он соотносится с Мауи, и действительно, Тангароа и Мауи смешиваются в Полинезии вплоть до полного отождествления. Нелегко и небезопасно привязать к определенному происхождению прометеевские формы мифологии Южных морей, но в целом туземные мифы склонны воплощать космические идеи, и как идея Солнца преобладает в Мауи, так и идея Неба - в Таароа.^[824] На островах Фиджи, чья туземная мифология в целом отличается от полинезийской, среди богов верховное место занимает странная фигура. Его зовут Нденгей, змея - его святыня, в некоторых традициях он изображается с головой и телом змеи, а в остальном - каменный. Он ведет однообразное существование в своей мрачной пещере, не испытывая ни эмоций, ни чувств, ни аппетита, кроме голода; он не интересуется никем, кроме Уто, своего слуги, и не подает никаких признаков жизни, кроме еды, ответов своему жрецу и перемены положения с одной стороны на другую. Неудивительно, что Нденгею поклоняются меньше, чем большинству низших богов. Туземцы даже сочинили о нем комическую песню, в которой он беседует со своим помощником Уто, приехавшим на праздник в Ракираки, где у Нденгея есть свой храм и особое поклонение.

Нденгей. "Ты был сегодня на пиру?"

Юто. "Да: и черепахи составляли часть; но только панцирь был разделен на нас двоих".

Нденгей. "Действительно, Юто! Это очень плохо. Как же так? Мы создали их людьми, поместили на землю, дали им пищу, а они делят с нами только нижний панцирь. Уто, как же так?"^[825]

Родная религия Африки, страны, пронизанной доктринами божественной иерархии и божественного верховенства, служит хорошим подтверждением рассматриваемой нами проблемы. О том, насколько схема манесопоклонников способна распространяться в этом направлении, можно судить по религиозным спекуляциям зулусов, где можно проследить слияние Первого человека, Старого-старого, Ункулункулу, с идеалом Творца, Громовержца и Бога Неба.^[826] Если мы изучим собрание документов, иллюстрирующих доктрины западноафриканских рас, лежащих между готтентотами на юге и берберами на севере, мы можем справедливо судить, что их концепции, явно испытавшие влияние христианского общения, все же основаны на местных представлениях о личном Небе.^[827] Думают ли они о своем верховном божестве как об активно пронизывающем и управляющем своей вселенной, или как о действующем через своих божественных подчиненных, или как об удаляющемся от своего творения и оставляющем низших духов творить свою волю, он всегда остается для них небесным правителем, богом Неба. Можно привести множество примеров, каждый из которых по-своему поучителен. В сознании негров Золотого Берега тенденции к теистической религии, похоже, в основном развивались через идею Ньонгмо, личного Неба, или оживляющего его личного божества. Небо, широкое, дарующее дождь и свет, которое было, есть и будет, является для него верховным божеством. Небо - творение Ньонгмо, облака - его покрывало, звезды - его лицо-орнамент. Создатель всех вещей и их оживляющих сил, чьим начальником и старшим он является, он восседает в величественном покое в окружении своих детей, вонгов, духов воздуха, которые служат ему и представляют его на земле. Хотя люди по большей части поклоняются им, почитание также воздается Ньонгмо, Старшему, Высочайшему. Каждый день, говорит человек-фетиш, мы видим, как трава, кукуруза и деревья появляются благодаря дождю и солнечному свету, которые посылает Ньонгмо, как же ему не быть Творцом? Опять же, могущественный Бог Неба, удаленный от человека и редко вмешивающийся в земные интересы, - это тип, на котором негры Гвинеи, возможно, строили свои мысли о Высшем Божестве, оставившем управление своим миром низшим и злым духам.^[828] Религия другого района, кажется, ясно показывает ход мыслей, по которому могут развиваться подобные идеи. Среди представителей расы кимбунда в Конго Суку-Ваканге является высшим существом. Он мало интересуется человечеством, оставляя реальное управление миром добрым и злым килулу, или духам, в чьи ряды переходят души людей после смерти. Поскольку злых духов, которые мучают, больше, чем добрых, которые благоволят живым людям, человеческие страдания были бы невыносимы, если бы время от времени Суку-Ваканге, разгневанный злобой злых духов, не устрашал их громом и не наказывал молниями самых упрямых. Затем он возвращается к покою и позволяет килулу снова править.^[829] Кто, спросим мы, это божество, спокойное и безразличное, за исключением тех случаев, когда его гнев вырывается наружу в виде бури, как не само Небо? Отношение верховного божества к низшим богам политеизма наглядно показано в следующем отрывке, где американский миссионер среди йоруба описывает отношение Олорунга, Владыки Небес, к его низшим божествам (ориса), среди которых главными являются андрогинный Обатала, олицетворяющий репродуктивную силу природы, и бог-громовержец Шанго. Доктрина идолопоклонства, распространенная у йоруба, по-видимому, вытекает по аналогии из формы и обычаев гражданского правления. В народе есть только один король и один Бог над вселенной. Просители обращаются к королю через его слуг, придворных и вельмож, и проситель примиряет придворного, которого он нанимает, добрыми словами и подарками. Таким же образом никто не может напрямую обратиться к Богу; но сам Всемогущий, говорят они, назначил различные виды ориса, которые являются посредниками и заступниками между ним и людьми. Богу не приносят жертв, потому что он ни в чем не нуждается; но ориса, будучи очень похожими на людей, с удовольствием

принимают подношения в виде овец, голубей и других вещей. Они умиротворяют ориса или посредника, чтобы он благословил их, но не своей властью, а властью Бога".^[830]

Уходя своими корнями в глубины поклонения природе, доктрины верховного Солнца и Неба вновь выходят на поверхность в родных религиях Азии. Божественное Солнце достаточно отчетливо сохраняет свое первенство среди грубых коренных племен Индии. Хотя одна секта кхондов Ориссы особенно направляет свое поклонение богине-земле Тари Пенну, но даже они теоретически согласны с сектой, поклоняющейся Бура Пенну или Белла Пенну, богу света или богу-солнцу, отдавая ему главенство над богами-манами и богами природы, а также над всеми духовными силами.^[831] Среди племен кол в Бенгалии признанным приматом всех классов божеств является благодетельное верховное божество Синг-бонга, бог Солнца. Среди некоторых племен мунда его власть настолько реальна, что они обращаются к нему за помощью, когда обращение к второстепенным божествам оказывается безуспешным; в то время как среди санталов его культ настолько ослабел, что ему поклоняются меньше, чем его злобным предшественникам, и едва ли почитают больше, чем номинальное достоинство и случайный праздник.^[832] Это грубые племена, которые, насколько нам известно, никогда не были другими, кроме как грубыми племенами. Японцы - сравнительно цивилизованный народ, один из тех, которые так поучительны для изучающего культуру благодаря упрямому консерватизму, с которым они освящают традиционным почитанием и поддерживают государственной властью религию своего прежнего варварства. Это Ками-религия, религия духов, древняя, но смешанная вера в божественных духов предков, духов природы и политеистических богов, которая до сих пор занимает официальное место рядом с привнесенными буддизмом и конфуцианством. Богиня Солнца, Аматерасу, "Небесный светильник", хотя и произошла от левого глаза родителя Идзанаги, стала почитаться выше всех меньших ками или богов, а благодаря фикции поклонения предкам солнечная раса, как в Перу, стала королевской семьей, ее дух сошел, чтобы одушевить Микадо. Кэмпфер в своей "Истории Японии", написанной в начале XVIII века, показал, насколько абсолютно божественный Тенсио Дай Син, представленный внизу на императорском троне, рассматривался как правитель мелких держав; он упоминает японский десятый месяц, называемый "безбожным месяцем", поскольку считается, что в это время мелкие боги находятся вдали от своих храмов, уходя, чтобы отдать ежегодную дань Дайри. Он описывает, как это было в его время, великое японское место паломничества, Исе. Там можно было увидеть небольшую пещеру в холме у моря, где когда-то спряталось божественное Солнце, лишив мир света и тем самым показав себя высшим над всеми богами. В небольшом древнем храме, расположенном неподалеку, о котором рассказывается в японской книге, вокруг стен были обычные листы белой бумаги, а в середине - не что иное, как отполированное металлическое зеркало.^[833]

В обширном спектре татарских рас на первый план выступает тип верховного Неба. Будучи в высшей степени поклонниками природы, эти грубые племена считали, что их призраки, эльфы, демоны и великие силы земли и воздуха, как и сами люди, находятся во власти божественного Неба, всемогущего и всеобъемлющего. Проследить, как у самодийцев мысль о личном Небе Нум переходит в смутные представления о всепроникающем божестве; увидеть вместе с тунгусами, как Бог Неба Боа, невидимый, но всезнающий, добрый, но равнодушный, разделил дела своего мира между такими меньшими силами, как солнце и луна, земля и огонь; разглядеть значение монгольского Тенгри, переходящего с Неба на Небо-бога, а затем на бога или духа вообще; проследить записи о поклонении Небу у древних тюрков и хионг-ну; сравнить главенство у саамов Тиермеса, Громовержца, с главенством у финнов Юмалы и Укко, Небесного Бога и Небесного Деда - все эти доказательства кажутся веским основанием для аргумента Кастрена, что доктрина

божественного Неба лежала в основе первых туранских представлений не просто о Небесном Боге, но о высшем божестве, которое в последующие века христианского обращения слилось с христианским Богом.^[834] Здесь, опять же, мы можем преимущество изучения среди культурной расы выживания религии с более грубых древних времен, поддерживаемой официальными постановлениями. Государственная религия Китая в своей доминирующей доктрине представляет собой поклонение Тянь, Небу, отождествляемому с Шан-Ти, императором-выскочкой, рядом с которым стоит Ту, Земля; в то время как ниже их поклоняются великим духам природы и предкам. Возможно, что эта вера, как утверждает профессор Макс Мюллер, может быть этнологически и даже лингвистически частью общего поклонения Небу туранских племен Сибири. Во всяком случае, оно идентично ему в своей первичной идее - поклонении верховному Небу. Доктор Легге обвиняет Конфуция в склонности заменить в своем религиозном учении имя Тянь, Небо, на известное более древней религии и используемое в более древних книгах имя Шанг-ти, личное правящее Божество. Но, скорее всего, мудрец на самом деле поддерживал традиции древней веры, действуя в соответствии с тем характером, которым он гордился, - передатчика, а не создателя, хранителя старых знаний, а не открывателя новых. В соответствии с обычным ходом развития теологии, божественное Небо должно воцариться в грубой мифологической религии над низшими духами мира, прежде чем детская поэтическая мысль перейдет в концепцию государственного деятеля о Небесном Императоре. Как хорошо замечает Плат, "китайская система гласит, что вся природа одушевлена духами и что все они следуют одному порядку. Как китаец не может представить себе китайскую империю только с императором и без множества вассалов-князей и чиновников, так он не может представить себе Верхнего Императора без множества духов". Развита по другому пути, идея верховного Неба проникает в китайскую философию и этику как общее выражение судьбы, предписания, долга. "Порядок Неба - это природа" - "Мудрый человек с готовностью ожидает приказа Неба" - "Человек должен сначала сделать свою часть работы; когда он все сделает, тогда он может ждать, пока Небо завершит ее" - "Все государственные чиновники - работники Неба и представляют его" - "Как говорит Небо? Четыре сезона идут своим чередом, сотни вещей возникают, что говорит он?" - "Нет, Небо не говорит; по ходу событий он дает понять себя, не более."^[835]

Эти обрывки старой китайской литературы понятны европейскому слуху, ибо наша арийская раса действительно разрабатывала религиозные идеи из того же источника и почти в тех же направлениях. Самодийский или тунгусский бог Неба имел свой аналог в Дью, Небе, из ведических гимнов. Когда-то означавший небо и олицетворявший небо, этот Зевс стал означать гораздо больше, чем просто небо, в сознании греческих поэтов и философов, когда он поднялся до "той концепции, которая по возвышенности, яркости и бесконечности превосходит все остальные настолько же, насколько ярко-голубое небо превосходит все остальные вещи, видимые на земле". На низшем уровне мифической религии идеальный процесс формирования божественного мира в монархическую конституцию был разработан древними греками по тому же простому плану, что и у таких варваров, как колхи из Чота-Нагпура или галласы из Абиссинии; Зевс - царь над олимпийскими богами, а под ними снова тесные ряды полубогов, героев, демонов, нимф, призраков. На более высоком уровне теологического умозрения возвышенные мысли о всеобщей причине и бытии, о физическом и моральном законе обрели индивидуальность под именем Зевса. Именно в прямой деривации по этой исторической линии классический культ небес все еще утверждает себя в песнях и представлениях среди нас, в этой причудливой из причудливых пережитков, фактической религии итальянской оперы, где такое поклонение, которого требуют художественные цели, все еще обращено к божественному Cielo. Даже в нашем повседневном общении разговорные выражения вызывают в памяти этнографа очертания

далекой религиозной истории. Небеса даруют, запрещают, благословляют по-прежнему во фразах, как и раньше на деле.

Каким бы обширным и трудным ни было исследование полного объема и истории доктрины верховенства у высших народов, можно, по крайней мере, увидеть, что существуют полезные подсказки для исследователя. Учение о могущественных природных духах, населяющих небо, землю и море и управляющих ими, в Азии, похоже, переросло в такие идеи, как Махатман - Великий Дух, Параматман - Высший Дух, принимающий личность Брахмы - всепроникающей универсальной души^[836] - в Европе в философские концепции, великий тип которых выражен в словах Кеплера, что вселенная - это гармоничное целое, душа которого - Бог. Есть высказывание Комта, которое бросает сильный свет на этот путь спекулятивной теологии: он заявляет, что концепция древних о Душе Вселенной, представление о том, что Земля - это огромное живое животное, а в наше время неясный пантеизм, который так распространен среди немецких метафизиков, - это только фетишизм, обобщенный и систематизированный.^[837] Политеизм, в его неразрывной путанице лиц и функций великих божеств и в его приписывании суверенитета мира верховному существу, которое объединяет в себе атрибуты нескольких таких второстепенных божеств, склоняется к доктрине фундаментального единства. Макс Мюллер в лекции о Веде дал название "катенотеизм" учению о божественном единстве в многообразии, которое представлено в этих поучительных строках: - "Индрам Митрам Варунам".

'Indram Mitram Varunam Agnim âhur atho

divyah sa suparno Garutmân:

Ekam sad viprâ bahudha vadanti Agnim

Yamam Mâtariçvânam âhuh.

Его называют Индрой, Митрой, Варуной, Агни; затем он - красивокрылый небесный Гарутман: То, что есть Единое, мудрые называют по-разному; они называют его Агни, Яма, Матариасван.^[838]

Фигура верховного божества, будь то Бог Неба, Бог Солнца, Великий Дух, уже в некультурной мысли начинающая принимать форму и функцию божественного правителя мира, представляет собой концепцию, развитие и определение которой является вековой работой систематической теологии. Так в Греции возникает Зевс - высший, величайший, лучший, "который был, есть и будет", "начало и начальник всех вещей", "который правит всеми смертными и бессмертными", "Зевс - бог богов".^[839] Таков Ахура Мазда в персидской вере, среди семидесяти двух имен могущества которого есть такие: Создатель, Защитник, Питатель, Святейший Небесный, Целительный Жрец, Чистейший, Величественный, Знающий, Правящий по своей воле.^[840] Возможно, есть доля истины в утверждении, что эзотерическая религия Древнего Египта сосредоточилась на доктрине божественного единства, проявлявшегося через разнородную толпу народных божеств.^[841] Возможно, распутать запутанные личности Ваала, Бела и Молоха - безнадежная задача, и ни один античник никогда не сможет полностью решить загадку, насколько божественное имя Эль несло в себе доктрину божественного превосходства, широко распространенную среди еврейских и других семитских народов.^[842] Великие сиро-финикийские царства и религии давно канули во тьму, оставив лишь античные реликвии, свидетельствующие об их былом могуществе. Совсем другой была история их иудейских сородичей, все еще крепко стоящих за свою древнюю национальность, до сих пор поддерживающих свою патриархальную религию, среди народов, унаследовавших от веры Израиля веру в единого Бога, высшего,

всемогущего, который в начале сотворил небо и землю, чей престол установлен издревле, который от века и до века.

Прежде чем завершить эти исследования, следует компактно изложить причины, по которым анимизм современного дикарского мира в большей или меньшей степени представляет собой анимизм отдаленно древних рас человечества. Анимизм дикарей, основанный на учении о душах, доведенном до степени, далеко выходящей за его пределы в культурном мире, а затем расширенный до еще более широкой доктрины о духовных существах, оживляющих и управляющих вселенной во всех ее частях, становится теорией личных причин, развитой в общую философию человека и природы. Как таковая, она может быть обоснованно рассмотрена как прямой продукт естественной религии, используя этот термин в соответствии со смыслом его определения епископом Уилкинсом: "Я называю естественной религией ту, которую люди могли бы познать и к которой должны быть обязаны, руководствуясь простыми принципами Разума, улучшенными рассмотрением и опытом, без помощи Откровения."⁽¹⁸⁴³⁾ Вряд ли богословы, знакомые с религиями диких племен, станут утверждать, что они являются прямым или почти прямым продуктом откровения, ибо теология нашего времени упраздняла или изменяла их детали, пока не осталась нетронутой ни одна. Главный вопрос проблемы заключается в том, является ли дикарский анимизм первичным образованием, принадлежащим низшей культуре, или же он состоит, в основном или полностью, из верований, возникших в какой-то более высокой культуре и переданных путем перенятия или деградации в низшую. Доказательства в пользу первой альтернативы, хотя и не являются полной демонстрацией, кажутся достаточно сильными, и не встречаются противоположных доказательств, приближающихся к ним по силе. Анимизм низших племен, самодостаточный и самоподдерживающийся, поддерживаемый в тесном контакте с прямыми свидетельствами органов чувств, на которых он, по-видимому, изначально основан, представляет собой систему, которая вполне обоснованно могла бы существовать среди человечества, если бы оно нигде не поднялось выше дикарского состояния. Теперь не похоже, что анимизм высших народов находится в такой прямой и полной связи с их психическим состоянием. Он ни в коем случае не ограничивается доктринами, подтвержденными простым созерцанием природы. Доктрины низшего анимизма появляются в высшем часто все более и более измененными, чтобы привести их в соответствие с развивающимся интеллектуальным состоянием, чтобы приспособить их одновременно к пределам более строгой науки и потребностям высшей веры; и в высшем анимизме эти доктрины сохраняются бок о бок с другими и особыми верованиями, от которых религии низшего мира показывают едва ли зародыш. Проследивая ход развития анимистической мысли от этапа к этапу истории, можно извлечь уроки как из безмерности перемен, так и из интенсивности постоянства. Дикий анимизм, как по тому, что он имеет, так и по тому, что он хочет, кажется, представляет собой более раннюю систему, с которой начался вековой процесс образования мира. Особенно следует отметить, что различные верования и практики, которые в низшем анимизме прочно стоят на своих основаниях, как будто они там выросли, в высшем анимизме принадлежат скорее крестьянам, чем философам, существуют скорее как реликвии предков, чем как продукты, принадлежащие своей эпохе, выпадают из полной жизни в выживании. Таким образом, религия дикарей часто может объяснить доктрины и обряды цивилизованной религии. Обратное случается гораздо реже. Такое положение вещей, по-видимому, имеет как историческое, так и практическое значение. Теория деградации предполагает, что дикари будут придерживаться верований и обычаев, понятных как разрушенные реликты бывшей высшей цивилизации. Теория развития предполагает, что цивилизованные люди будут придерживаться верований и обычаев, которые имеют разумное значение в менее культурном обществе. Насколько изучение выживания позволяет нам судить между двумя

теориями, видно, что то, что является разумной религией в низшей культуре, часто является бессмысленным суеверием в высшей, и, таким образом, теория развития имеет преимущество. Более того, эти данные согласуются с учением доисторической археологии. Жизнь дикарей, продолжающая в наши дни жизнь каменного века, может быть с полным основанием заявлена как представляющая отдаленно древние условия человечества, интеллектуальные и моральные, а также материальные. Если это так, то низкое, но прогрессивное состояние анимистической религии занимает одинаковое место как в дикарской, так и в первобытной культуре.

Наконец, можно дать несколько пояснений относительно тем, которые были включены и исключены из данного исследования. Тем, кто привык к тому, что теологические вопросы рассматриваются в догматическом, эмоциональном и этическом, а не этнографическом ключе, данное исследование может показаться вводящим в заблуждение, поскольку оно одностороннее. Однако эта односторонность была принята с полным вниманием. Так, хотя рассматриваемые здесь доктрины касаются не только развития, но и фактической истинности религиозных систем, я не чувствовал ни возможности, ни желания вступить в этот великий спор полностью и удовлетворительно, в то время как опыт показывает, что решать такие вопросы случайной диктаторской фразой - одна из самых серьезных ошибок. Научная ценность описаний диких и варварских религий, составленных путешественниками и особенно миссионерами, часто снижается из-за их противоречивого тона и напускной непогрешимости, с которой они утверждают в отношении абсолютно истинного. Есть что-то жалкое в той простоте, с которой узкий студент судит о доктринах чужой религии по их антагонизму или соответствию его собственной ортодоксии, по пунктам, где существует полное расхождение во мнениях между самими учеными и просвещенными учеными. Систематизация низших религий, сведение их многообразных деталей к немногим и простым идеям примитивной философии, которые составляют их общую основу, показалась мне крайне необходимым вкладом в науку о религии. Эту работу я выполнил в меру своих сил, и теперь могу лишь оставить результат в руках других студентов, в чьи обязанности входит работа с такими доказательствами в более широких схемах аргументации. Опять же, здесь рассматривается скорее интеллектуальная, чем эмоциональная сторона религии. Даже в жизни самого грубого дикаря религиозная вера связана с сильными эмоциями, с ужасным благоговением, с мучительным ужасом, с восторженным экстазом, когда чувство и мысль полностью выходят за пределы обычного уровня повседневной жизни. Тем более в верованиях, где верующий не только испытывает такой энтузиазм, но и где самые сильные чувства любви и надежды, справедливости и милосердия, стойкости, нежности и самоотверженной преданности, невыразимого страдания и ослепительного счастья сплетаются и сжимаются вокруг ткани религии. Язык, отбрасывая порой от таких слов, как душа и дух, их чисто философское значение, может использовать их в полном соответствии с этой тенденцией религиозного сознания, как фразы для передачи мистического чувства трансцендентных эмоций. Однако обо всей этой религии, религии видения и страсти, на этих страницах было сказано совсем немного, да и то скорее вскользь, чем целенаправленно. Те, для кого религия означает прежде всего религиозное чувство, могут сказать о моих аргументах, что я писал бездушно о душе и недуховно о духовных вещах. Да будет так: Я принимаю эту фразу не как требующую извинений, а как выражающую план. Научному прогрессу порой больше всего способствует работа по четкой интеллектуальной линии, без соблазна отклониться от главного объекта к тому, что лежит за его пределами, в какой бы тесной связи с ним он ни находился. Анатомисту полезно обсуждать строение тела независимо от мира счастья и несчастья, который от него зависит. Для стратега было бы просто дерзостью предварять диссертацию о военной науке вопросом о том, насколько законно христианину носить оружие и служить на войне. Моей задачей было не обсуждать

религию во всех ее аспектах, а в общих чертах изобразить великую доктрину анимизма, как я полагаю, на самых ранних стадиях среди низших рас человечества, и показать ее передачу по линии религиозной мысли.

Практически полное исключение этических вопросов из данного исследования объясняется не просто причинами. Оно обусловлено самой природой предмета. Кому-то это заявление может показаться поразительным, но доказательства, кажется, оправдывают его, что отношение морали к религии - это то, что принадлежит только в зачаточном виде или вообще не относится к зачаточной цивилизации. Сравнение дикарских и цивилизованных религий позволяет увидеть, наряду с глубоким сходством в их философии, глубокий контраст в их практическом воздействии на человеческую жизнь. Насколько религия дикарей может представлять естественную религию, настолько и популярная идея о том, что нравственное управление вселенной является существенным догматом естественной религии, просто падает на землю. Анимизм дикарей почти лишен того этического элемента, который для образованного современного ума является главной движущей силой практической религии. Как я уже говорил, мораль отсутствует в жизни низших рас. Без морального кодекса было бы невозможно существование самого грубого племени; и действительно, моральные нормы даже диких рас в немалой степени четко определены и достойны похвалы. Но эти этические законы стоят на своей собственной почве традиций и общественного мнения, сравнительно независимо от анимистических верований и обрядов, которые существуют рядом с ними. Низший анимизм не аморален, он безнравственен. По этой очевидной причине обсуждение анимизма, насколько это возможно, желательно отделить от обсуждения этики. Общая проблема соотношения морали и религии сложна, запутанна, требует огромного количества доказательств и, возможно, может быть более полезно обсуждена в связи с этнографией морали. Чтобы оправдать их нынешнее разделение, достаточно в общих чертах сослаться на рассказы диких племен, чьи представления были мало затронуты цивилизованным общением; следует проявлять осторожность и не доверять расплывчатым заявлениям о добре и зле, а выяснить, являются ли они тем, что философские моралисты называли бы добродетелью и пороком, праведностью и нечестием, или же это просто личные преимущества и недостатки. Существенная связь богословия и морали - незыблемая идея для многих умов. Но один из уроков истории заключается в том, что эти понятия могут существовать независимо друг от друга на протяжении веков, пока не произойдет событие, которое приведет к их слиянию. В ходе истории религия различными способами присоединяла к себе малые и великие вопросы, выходящие за рамки ее центральной схемы, такие как запрет на употребление особого мяса, соблюдение особых дней, регулирование брака в зависимости от родства, разделение общества на касты, установление общественного права и гражданского правительства. Если посмотреть на религию с политической точки зрения, как на практическое влияние на человеческое общество, то становится ясно, что среди ее величайших сил - божественная санкция этических законов, теологическое обеспечение морали, учение о нравственном управлении вселенной, вытеснение "доктрины продолжения" будущей жизни "доктриной возмездия", обеспечивающей нравственные мотивы в настоящем. Но такой союз почти или полностью принадлежит религиям, стоящим выше уровня дикарей, а не более ранним и низким верованиям. Мы увидим, насколько больше плодов религии принадлежит этическому влиянию, чем философским догмам, если рассмотрим, как введение морального элемента разделяет религии мира, объединенные одним анимистическим принципом, на два больших класса: те низшие системы, лучший результат которых - грубая детская натурфилософия, и те высшие верования, которые накладывают на это закон праведности и святости, побуждение к долгу и любви.

ГЛАВА XVIII. ОБРЯДЫ И ЦЕРЕМОНИИ.

Религиозные обряды: их цель практическая или символическая - Молитва: ее преемственность от низких к высоким уровням культуры; ее низшие фазы - неэтические; ее высшие фазы - этические - жертвенность: его первоначальная теория Дара переходит в теорию Дома и теорию Отречения - Способ получения жертвы божеством - Материальная передача элементам, животным - фетишам, жрецам; потребление вещества божеством или идолом; приношение крови; передача огнем; благоволения - Эссенциальная передача: потребление сущности, аромата и т.д. - Духовная передача: потребление или передача души жертвы - Мотив жертвователя - Переход от теории дара к теории дома: незначительные и формальные жертвоприношения; жертвенные банкеты - Теория преданности; жертвоприношение детей и т.д. - Жертвоприношение заменителей: часть отдается за целое; низшая жизнь за высшую; чучела - Современное выживание жертвоприношения в фольклоре и религии - Пост, как средство получения экстатического видения; его распространение от низшей культуры к высшей - Наркотики, используемые для получения экстаза - Обмороки и припадки, вызываемые в религиозных целях - Ориентация: ее связь с мифом о Солнце и поклонением Солнцу; правила Востока и Запада в отношении погребения мертвых, места поклонения и структуры храма - Люстрация водой и огнем: ее переход от материального к символическому очищению; ее связь с особыми событиями жизни; ее появление среди низших рас - Люстрация новорожденных детей; женщин; тех, кто загрязнен кровопролитием или мертвыми - Люстрация продолжается на более высоких уровнях культуры - Заключение.

Религиозные обряды теоретически делятся на два вида, хотя на практике они смешиваются. Отчасти это выразительные и символические представления, драматическое изложение религиозной мысли, жестовый язык теологии. Частично они являются средством общения с духовными существами и воздействия на них, и как таковые, их намерения имеют такое же непосредственное практическое значение, как и любой химический или механический процесс, ибо учение и поклонение соотносятся как теория и практика. В науке о религии изучение церемоний имеет свои сильные и слабые стороны. С одной стороны, как правило, легче получить точные отчеты о церемониях от очевидцев, чем что-либо похожее на достоверные и понятные заявления о доктрине; так что очень большая часть наших знаний о религии в диком и варварском мире состоит в знакомстве с ее церемониями. Верно и то, что некоторые религиозные обряды являются чудесами постоянства, сохраняя практически ту же форму и смысл на протяжении века за веком и далеко за пределами исторических записей. С другой стороны, о значении церемоний не стоит судить поспешно, просто осмотрев их. В долгом и разнообразном процессе адаптации религии к новым интеллектуальным и моральным условиям один из наиболее заметных процессов затронул освященные временем религиозные обычаи, форма которых сохранялась верно и даже подневольно, в то время как их суть часто претерпевала изменения. В религиях великих народов естественная трудность проследить эти изменения усугублялась склонностью священнослужителей игнорировать и стирать следы неизбежных изменений религии от века к веку и превращать в мистерии древние обряды, реальный варварский смысл которых слишком не соответствовал духу более позднего времени. Однако трудности, с которыми

сталкивается исследователь обрядов одной религии, уменьшаются при более масштабном сравнительном исследовании. Этнограф, собравший воедино примеры обрядов, относящихся к разным этапам культуры, зачастую может дать более рациональный отчет о них, чем священник, для которого особое значение, иногда совсем не похожее на первоначальное, стало ортодоксальным. В качестве вклада в теорию религии, с особым вниманием к ее низшим фазам как объясняющим высшие, я выбрал для этнографического обсуждения группу священных обрядов, каждый из которых по-своему полон наставлений, как бы ни были различны эти способы. Все они имеют раннее место и рудиментарное значение в культуре дикарей, все относятся к варварским эпохам, все имеют своих представителей в пределах современного христианства. Это обряды Молитвы, Жертвоприношения, Пост и другие методы искусственного экстаза, ориентации, люстрации.

Молитва, "искреннее желание души, произнесенное или невысказанное", - это обращение личного духа к личному духу. В той мере, в какой она действительно обращена к развоплощенным или обожествленным человеческим душам, она является просто продолжением повседневного общения между человеком и человеком; в то время как поклоняющийся, который взирает на другие божественные существа, духовные по природе своего собственного духа, хотя их место и власть во вселенной намного превосходят его собственные, все еще имеет свой разум в состоянии, когда молитва является разумным и практическим действием. Природа молитвы настолько проста и привычна, что ее изучение не требует той детализации фактов и аргументов, которая должна быть уделена обрядам, по сравнению с которыми они практически незначительны. Молитва не везде была зафиксирована как необходимый результат анимистической веры, поскольку, особенно на низких уровнях цивилизации, существует множество рас, которые четко признают существование духов, но не молятся им. Однако за пределами этого низшего уровня анимизм и обрядовая молитва становятся почти неразрывными, и представление об их соотношении на ранних стадиях можно получить из подборки реальных молитв, записанных слово в слово в пределах жизни дикарей и варваров. Они согласуются с мнением, что молитва появилась в религии низшей культуры, но на этой ранней стадии она была незтичной. В ней просят об исполнении желаний, но желания пока ограничены личной выгодой. На более поздних и высоких нравственных уровнях поклоняющийся начинает добавлять к своей мольбе о процветании просьбу о помощи в достижении добродетели и борьбе с пороком, и молитва становится инструментом морали.

На папуасском острове Танна, где боги являются духами ушедших предков и следят за ростом плодов, молитва после принесения первых плодов произносится вслух вождем, который выступает в роли верховного жреца перед молчаливым собранием: "Сострадательный отец! Вот вам пища; ешьте ее; будьте добры к нам за это! Затем все вместе кричат.^[844] На островах Самоа, когда во время вечерней трапезы возливается ава, глава семьи молится так:...

"Вот ава для вас, о боги! Будьте добры к этой семье: пусть она процветает и увеличивается, и пусть все мы будем здоровы. Пусть наши плантации будут плодородными, пусть растет пища, и пусть будет изобилие еды для нас, ваших созданий. Вот ава для вас, наши боги войны! Пусть будет сильный и многочисленный народ для вас в этой земле.

Вот ава для вас, о боги-парусники (боги, приплывающие на тонганских каноэ и чужих кораблях). Не сходите на берег в этом месте, но будьте довольны, отправляйтесь по океану в другую землю".^[845]

Среди индейцев Северной Америки, более или менее подверженных европейскому влиянию, сиу говорят: "Духи мертвых, смилуйтесь надо мной!" Затем они добавляют то, что хотят, если хорошая погода, они говорят так, если удача в охоте, они говорят так.^[846] Среди осагов не так давно на рассвете возносились молитвы Воконде, Владыке жизни. Посвящаемый уходил немного от лагеря или компании и с притворным или настоящим плачем, громким беззвучным голосом жалобного тона, завывал такие молитвы: "Вохконда, пожалей меня, я очень беден; дай мне то, в чем я нуждаюсь; дай мне успех против моих врагов, чтобы я мог отомстить за смерть моих друзей. Пусть я смогу снимать скальпы, захватывать лошадей и т. д.". Такие молитвы могли иметь или не иметь отношение к какому-то умершему родственнику или другу.^[847] О том, как индейцы-алгонкины предпринимают опасное путешествие, можно судить по рассказу Джона Таннера о флотилии хрупких индейских каноэ, отправившихся на рассвете одним тихим утром на озеро Верхнее. Мы прошли, пишет он, около двухсот ярдов по озеру, когда каноэ остановились все вместе, и вождь очень громким голосом обратился с молитвой к Великому Духу, умоляя его дать нам хороший вид, чтобы пересечь озеро. Ты, - сказал он, - создал это озеро, и ты создал нас, своих детей; теперь ты можешь сделать так, чтобы вода оставалась гладкой, пока мы будем переправляться в безопасности". Так он продолжал молиться в течение пяти или десяти минут; затем он бросил в озеро небольшое количество табака, и все каноэ последовали его примеру.^[848] Индеец Нутка, готовясь к войне, молился следующим образом: "Великий Куахотзе, дай мне жить, не болеть, найти врага, не бояться его, найти его спящим и убить много его".^[849] Еще больше пафоса в этих строках из военной песни делаваров:...

"О Великий Дух, живущий наверху

Сжался над моими детьми

И жену мою!

Не допусти, чтобы они оплакивали меня!

Дай мне преуспеть в этом деле,

чтобы я мог убить своего врага

И принести домой знамения победы

Моей дорогой семье и моим друзьям.

Чтобы мы радовались вместе....

Сжался надо мной и защити мою жизнь,

И я принесу тебе жертву".^[850]

Следующие две молитвы относятся к числу тех, которые Молина записал по памяти от пожилых людей, описавших ему религию Перу при инках, в обрядах которых они сами принимали участие. Первая обращена к Солнцу, вторая - к Творцу мира: - "О Солнце!

"О Солнце! Ты, который сказал: пусть будут Кускос и Тампус, даруй, чтобы эти дети твои покорили все другие народы. Мы умоляем тебя, чтобы дети твои Инки всегда были завоевателями, ибо для этого ты их создал".

О покоритель Уйракоча! Вечно присутствующий Уйракоча! Ты, которому нет равных на всех концах земли! Ты, даровавший жизнь и доблесть мужчинам, сказав: "Пусть это будет мужчина!" и женщинам, сказав: "Пусть это будет женщина!" Ты, создавший их и давший им

бытие! Присмотри за ними, чтобы они жили в здравии и мире. Ты, кто пребывает в высоких небесах и среди бурных облаков, даруй этому долгую жизнь и прими эту жертву, о Уйракоча!"^[851]

В Африке зулусы, обращаясь к духам своих предков, считают достаточным даже призвать их, не говоря, чего они хотят, считая само собой разумеющимся, что духи знают, так что простое произнесение "Люди нашего дома!" является молитвой. Когда зулус чихает и таким образом на мгновение оказывается в тесной связи с божественными духами, ему достаточно упомянуть, чего он хочет ("загадать желание", как гласит наш фольклор), и таким образом слова "Корова!" "Дети!" являются молитвой. Более полные формы таковы: 'Люди нашего дома! Скот!' - "Люди нашего дома! Удачи и здоровья!" - "Люди нашего дома! Дети! В случаях жертвоприношения скота предками молитвы доходят до настоящих проповедей, как, например, когда после окончания праздника староста говорит среди мертвой тишины: "Да, да, наши люди, которые совершили такие-то и такие-то благородные поступки, я молю вас - молю о процветании после принесения в жертву этого вашего быка. Я говорю, что не могу отказать вам в пище, ибо этот скот, который здесь, вы дали мне. И если ты просишь у меня еды, которую дал мне, разве не подобает, чтобы я дал ее тебе? Я молюсь о скоте, чтобы он наполнил этот загон. Я молюсь о кукурузе, чтобы много людей приходило в эту деревню твою, и шумело, и славил тебя. Я прошу также о детях, чтобы в этой деревне было много жителей, и чтобы имя твое никогда не иссякало". Так он заканчивает.^[852] Среди негритянских рас, живущих вблизи экватора, можно привести следующие молитвы, обращенные к тому верховному божеству, природа которого, как мы видели, в большей или меньшей степени похожа на природу Бога Неба. Негр с Золотого берега поднимает глаза к Небу и обращается к нему: "Боже, дай мне сегодня рис и ямс, золото и агри, дай мне рабов, богатство и здоровье, и чтобы я был бодрым и быстрым! Человек-фетиш часто по утрам набирает в рот воды и говорит: "Небо, дай мне сегодня поесть"; а когда дает лекарство, показанное ему фетишем, он сначала поднимает его к небу и говорит: "Ата Ньонгмо! (Отец Небо!) благослови это лекарство, которое я сейчас даю". Йебу скажет: "Бог небес, защити меня от болезни и смерти. Боже, дай мне счастья и мудрости!"^[853] Когда манганджа озера Ньясса подносили Верховному божеству корзину с едой и горшок с местным пивом, чтобы он дал им дождь, жрица роняла еду горсть за горстью на землю, каждый раз взывая высоким голосом: "Услышь, о Боже, и пошли дождь!", и собравшиеся люди отвечали, негромко хлопая ладони и интонируя (они всегда интонируют свои молитвы) "Услышь, о бог!"^[854]

Типичные формы молитв можно выбрать в Азии, недалеко от стыка дикарской и варварской культур. У каренцев Бирмы богине урожая приносят жертвы в маленьком домике на рисовом поле, в который кладут две веревки, чтобы она связывала духов всех, кто может войти на ее поле. Затем они обращаются к ней с такими просьбами: "Бабушка, ты охраняешь мое поле, ты присматриваешь за моей плантацией. Смотри, чтобы не вошел человек; смотри, чтобы не пришли люди. Если они придут, свяжи их этой веревкой, привяжи их этой веревкой, не отпускай их! А при обмолоте риса говорят: "Трясись, бабушка, трясись! Пусть рисинка поднимается, пока не сравняется с холмом, с горой. Встряхнись, бабушка, встряхнись!"^[855] Ниже приведены выдержки из длинных молитв хондов Ориссы: "О Бура Пенну! и О Тари Пенну, и все другие боги! (называя их). Ты, о Бура Пенну, создал нас, дав нам атрибут голода; отсюда нам была необходима кукурузная пища, и отсюда были необходимы производящие поля. Ты дал нам все семена и велел использовать быков, делать плуги и пахать. Если бы мы не получили этого искусства, мы могли бы, конечно, существовать на естественных плодах джунглей и равнины, но, испытывая нужду, мы не смогли бы совершать твое поклонение. Помня об этом - о связи между нашим богатством и вашей честью, - даруйте нам молитвы, которые мы сейчас возносим. Утром, до света, мы встаем на работу, неся семена. Спаси нас

от тигра, змеи и преткновения. Пусть семя явится землей для птиц, питающихся пищей, и камнями для животных, питающихся землей. Пусть зерно взойдет внезапно, как сухой поток, который вздувается за ночь. Пусть земля поддастся нашим лемехам, как воск тает перед раскаленным железом. Пусть испепеленные комья растают, как градины. Пусть наши плуги пружинят по бороздам с силой, подобной отдаче согнутого дерева. Пусть будет такая отдача от наших семян, чтобы столько падало и пропадало на полях и столько попадало на дороги при перевозке их домой, чтобы, когда на следующий год мы выйдем сеять, дороги и поля были похожи на молодое кукурузное поле. С первых дней мы жили благодаря вашей благосклонности. Давайте и впредь получать ее. Помни, что увеличение наших продуктов - это увеличение твоего поклонения, и что его уменьшение должно означать уменьшение твоих обрядов". Ниже приводится заключение молитвы к Богине-Земле: "Пусть наши стада будут так многочисленны, что их невозможно разместить; пусть детей будет так много, что забота о них одолеет их родителей - это видно по их обожженным рукам; пусть наши головы вечно бьются о медные горшки, бесчисленные, свисающие с наших крыш; пусть крысы строят свои гнезда из лоскутков алой ткани и шелка; пусть все коршуны в стране будут видны на деревьях нашей деревни, потому что там каждый день убивают зверей. Мы не знаем, о чем просить. Ты знаешь, что для нас хорошо. Дай нам это!"^[856]

Таковы типы молитвы на низших ступенях культуры, и в немалой степени они остаются характерными для высших народов. Если в давно прошедшие века китайцы поднялись из состояния грубых сибирских племен до своей особой культуры, то, во всяком случае, их последовательная религия почти не изменила фактических молитв о дожде и хорошем урожае, богатстве и долгой жизни, обращенных к манам и духам природы и милосердному Небу.^[857] В других великих национальных религиях мира не вся молитва, а меньшая или большая ее часть, близко подходит к дикарскому определению. Вот ведическая молитва: "Что, Индра, еще не дано мне тобою, Ударник молний, все блага принеси нам обеими руками... могучим богатством наполни меня, богатством скота, ибо ты велик!"^[(858)] Это мусульманин: "О Аллах, развяжи плен пленников и аннулируй долги должников, и сделай этот город безопасным и надежным, и благословенным богатством и изобилием, и все города мусульман, о Господь всех созданий! и даруй безопасность и здоровье нам и всем путникам, и паломникам, и воинам, и странникам, на земле твоей и на море твоем, которые являются мусульманами, о Господь всех созданий!"^[859] Так и в ритуалах христианства существует бесконечное множество мольб, не изменившихся в принципе с дикарских времен - чтобы погода соответствовала нашим местным потребностям, чтобы мы одержали победу над всеми нашими врагами, чтобы жизнь и здоровье, богатство и счастье были нашими.

Итак, пока что в культуре царит постоянство: но теперь давайте взглянем на не менее заметные линии модификаций и новых образований. Огромный политический эффект общей веры в развитии идеи исключительной национальности, процесс, едва ли выходящий за пределы зародыша среди диких племен, но достигающий своего полного роста в варварском мире, склонен иметь свое внешнее проявление во враждебности к тем, кто придерживается другого вероисповедания, и это чувство находит свое выражение в характерных молитвах. Вот, например, такие из Риг-Веды: "Избавь нас от бедствий. Священными стихами мы можем победить тех, кто не использует священные гимны! Различайте ариев и дасью: наказывайте тех, кто не соблюдает священные обряды, подвергайте их жертвоприношению..... Индра подчиняет нечестивых благочестивым и уничтожает нерелигиозных религиозными."^[860] Ниже приводится заключительная молитва, которую мальчики во многих школах Каира повторяли несколько лет назад и, вполне вероятно, повторяют до сих пор: "Я ищу убежища у Аллаха от проклятого Сатаны. Во имя

Аллаха, Сострадательного, Милосердного... О Господь всех творений! О Аллах, уничтожь неверных и многобожников, врагов твоих, врагов религии! О Аллах, сделай их детей сиротами, оскверни их жилища, погуби их ноги, отдай их и их семьи, их дома, их женщин, их детей, их родственников по браку, их братьев, их друзей, их имущество, их род, их богатство и их земли в качестве добычи мусульманам! О Господь всех созданий!"^[861] Другая мощная тенденция цивилизации - регулировать человеческие дела с помощью фиксированных предписаний - с ранних веков работала над тем, чтобы превратить поклонение в механическую рутину. Здесь, так сказать, религия выливается в четко очерченную форму из перенасыщенного раствора и кристаллизуется в формализм. Так молитвы, которые поначалу были свободными и гибкими, как просьбы к живому патриарху или вождю, превратились в традиционные формулы, повторение которых требовало словесной точности, а их природа практически сроднилась с чарами. Литургии, особенно в тех трех частях света, где древний литургический язык стал одновременно и непонятным, и священным, переполнены примерами этого исторического процесса. Его крайнее развитие в Европе связано с использованием розария. Эта набожная счетная машина - азиатское изобретение; она имела если не свое происхождение, то, по крайней мере, особое развитие среди древних буддистов, и ее 108 шариков все еще скользят в руках современного буддиста, как в старые времена, отмеряя священные формулы, повторение которых занимает столь большую часть благочестивой жизни. Только ближе к средневековью четки перешли в магометанские и христианские земли и, найдя там концепции молитв, которые они должны были сопровождать, процветали с тех пор. Насколько сами буддийские благочестивые формулы имеют природу молитвы - вопрос, открывающийся поучительными соображениями, которые здесь необходимо только предложить. Происходя от брахманизма и соединяясь с верованиями грубого духопоклоннического населения, буддизм практически в немалой степени сохранил молитвенный нрав и даже практику. Однако, согласно строгой и особой буддийской философии, где личное божество растворилось в метафизической идее, даже благочестивые высказывания желаний не являются молитвами; как говорит Кёппен, в них нет "Ты!". Мы можем лишь с оговоркой считать четки в руках буддистов инструментом реальной молитвы. То же самое можно сказать и о еще более экстремальном развитии механической религии - молитвенной мельнице тибетских буддистов. Возможно, первоначально она представляла собой символическую "чакру" или колесо закона, но затем превратилась в цилиндр, установленный на оси, который при каждом вращении повторяет фразы, написанные на бумажках, которыми он заполнен, обычно "Ом мани падме хум!". Молитвенные мельницы различаются по размеру, от маленьких деревянных игрушек, которые держат в руках, до больших барабанов, вращаемых ветром или водой, которые повторяют свои фразы миллион раз.^[862] Буддийская идея, что "заслуги" создаются путем произнесения этих фраз, может, возможно, привести нас к формированию мнения, имеющего большое применение в изучении религии и суеверий, а именно, что теория молитв может объяснить происхождение чар. Формулы очарования в очень многих случаях являются реальными молитвами, и как таковые они понятны. Там, где они представляют собой просто словесные формы, производящие свой эффект на природу и человека с помощью какого-то необъяснимого процесса, не могут ли они или типы, по образцу которых они были созданы, быть первоначально молитвами, с тех пор превратившимися в мистические предложения?

Поклоняющийся не всегда может мудро спросить, что для его блага, поэтому он может молиться о том, чтобы большая сила божества направлялась его большей мудростью - эта мысль расширяется и укрепляется в теологии высших народов. Простая молитва Сократа о том, чтобы боги дали то, что хорошо, ибо они лучше знают, что хорошо,^[863] поднимает напряжение мольбы, которая эхом отзывается в христианстве с самых ранних веков.

Величайшим из всех изменений, отличающих молитвы низших народов от молитв высших, является реализация общего принципа, согласно которому этический элемент, столь скудный и рудиментарный в низших формах религии, становится в высших ее наиболее жизненно важным пунктом; в то время как едва ли можно представить, чтобы какая-либо молитва дикарей, подлинно туземная по своему происхождению, была когда-либо направлена на получение морального блага или на прощение морального греха. Среди полукцивилизованных ацтеков в тщательно разработанном ритуале, который, судя по его ранним записям и оригинальным характеристикам, можно считать частично подлинным, мы отмечаем появление этической молитвы. Такова молитва о новоизбранном правителе: "Сотвори его, Господи, как твой истинный образ, и позволь ему не быть гордым и надменным на твоём троне и дворе; но поручись, Господи, чтобы он мог спокойно и осторожно править и управлять теми, кто у него в подчинении, народом, и не позволь, Господи, чтобы он обижал или причинял зло своим подданным, или без причины и справедливости причинял убытки кому-либо; и не позволь, Господи, чтобы он запятнал или испачкал твой трон или двор какой-либо несправедливостью или ошибкой, и т. д.". ^[(864)] Моральная молитва, то появляющаяся в зачатке, то сокращающаяся до незначительности, то покрываемая формализмом, то сохраняющаяся твердой и энергичной в глубине жизни, имеет свое место как вне, так и внутри иудейско-христианской схемы. Древний ариец молился: "Из-за недостатка силы, ты, сильный и светлый бог, я заблуждался; смилуйся, всемогущий, смилуйся!... Всякий раз, когда мы, люди, о Варуна, совершаем преступление перед небесным воинством, всякий раз, когда мы нарушаем закон по легкомыслию, помилуй, всемогущий, помилуй!" ^[(865)] Современный парси молится: "О моих грехах, которые я совершил против правителя Ормазда, против людей, и различных видов людей..... Обман, презрение, поклонение идолам, ложь, я раскаиваюсь в этом.... Все и каждый вид греха, который люди совершили из-за меня, или который я совершил из-за людей; простите, я каюсь с исповедью!" ^[(866)] Как правило, было бы ошибочно судить о высказываниях такого рода в религиях классической Греции и Рима как о признаках интенсивной привычной молитвенности, которая пронизывает записи иудаизма, магометанства, христианства. Моралисты признают, что молитву можно сделать орудием зла, что она может дать утешение и надежду суеверному разбойнику, что она может укрепить сердце солдата, чтобы убивать своих врагов в несправедливой войне, что она может поддержать тирана и фанатика в их преследовании свободы жизни и мысли. Философы говорят о субъективном действии молитвы, поскольку она действует не непосредственно на внешние события, а на разум и волю самого поклоняющегося, на которые она влияет и утверждает. Один аргумент склонен направлять молитву, другой - подавлять ее. Рассматривая молитву в ее воздействии на самого человека на протяжении истории, оба должны признать, что даже в религии дикарей она является средством усиления эмоций, поддержания мужества и возбуждения надежды, а в высших верованиях она становится великой движущей силой этической системы, контролируя и принуждая, под постоянно присутствующим ощущением сверхъестественного общения и помощи, эмоции и энергию нравственной жизни.

Жертвоприношение, очевидно, берет свое начало в том же раннем периоде культуры и занимает место в той же анимистической схеме, что и молитва, с которой на протяжении столь долгой истории оно находилось в самой тесной связи. Как молитва - это просьба, обращенная к божеству, как если бы оно было человеком, так и жертвоприношение - это дар, принесенный божеству, как если бы оно было человеком. Человеческие типы того и другого можно изучать в социальной жизни по сей день. Податель, склонившийся перед своим вождем, положивший к его ногам дар и обратившийся с покорной просьбой, демонстрирует антропоморфную модель и происхождение одновременно жертвоприношения и молитвы. Но жертвоприношение, хотя на ранних стадиях оно было столь же понятным, как и молитва,

как на ранних, так и на поздних стадиях, в ходе религиозной истории перешло в трансформированные условия, причем не только самого обряда, но и намерения, с которым поклоняющийся совершает его. А богословы, уделяя особое внимание жертвоприношениям в высших религиях, склонны придавать мистицизм церемониям, которые, если проследить их этнографический путь от дикарских форм, кажутся открытыми для простого рационального толкования. Многие детали жертвоприношений уже были приведены здесь вскользь, чтобы прояснить природу божеств, которым они приносились. Более того, основная часть доктрины жертвоприношений была предвосхищена при изучении жертвоприношений духам умерших, и действительно, идеальное различие между душой и божеством разрушается среди низших рас, когда оказывается, как часто божества, получающие жертву, сами являются божественными человеческими душами. Теперь, когда мы пытаемся классифицировать жертвоприношения в их прохождении через религии мира, представляется удовлетворительным план сгруппировать доказательства, насколько это возможно, в соответствии с тем, как жертва дается поклоняющимся и принимается божеством. В то же время примеры можно расположить таким образом, чтобы выявить основные направления, по которым изменялся обряд. Более грубая концепция, согласно которой божество берет и ценит подношение для себя, уступает место, с одной стороны, идее простого почтения, выражаемого даром, а с другой - негативной точке зрения, согласно которой добродетель заключается в том, что поклоняющийся лишает себя чего-то ценного. Эти идеи можно в целом разделить на теорию дара, теорию почтения и теорию отречения. По всем трем направлениям можно проследить обычные ритуальные изменения - от практической реальности к формальной церемонии. Изначально ценное подношение уступает место меньшей дани или более дешевой замене, в конце концов сводясь к ничтожному знаку или символу.

Теория дара, как стоящая на своей собственной независимой основе, по праву занимает первое место. Этот самый детский вид жертвоприношения - преподнесение дара без определенного представления о том, как получатель сможет его принять и использовать, - возможно, является самым примитивным, как и самое рудиментарное жертвоприношение. Более того, если проследить историю этой церемонии от уровня к уровню культуры, то в значительной степени преобладает все то же простое бесформенное намерение, и во многом причина, по которой часто бывает трудно установить, что дикари и варвары предполагают сделать с пищей и ценностями, которые они предлагают богам, может заключаться в том, что древние жертвователи знали об этом так же мало, как современные этнологи, и заботились об этом еще меньше. Тем не менее, грубые расы начинают, а цивилизованные продолжают снабжать детали своих жертвенных церемоний ключом к их смыслу, объясняя, каким образом жертва должна перейти во владение божества.

Начиная с тех случаев, когда эта передача осуществляется телесно, оказывается, что если божество является личной Водой, Землей, Огнем, Воздухом или духом-фетишем, оживляющим или населяющим такой элемент, оно может принимать и иногда действительно потреблять подношения, передаваемые этому материальному носителю. О том, как такие представления могут формироваться, неплохо свидетельствует причудливо рациональная мысль, подмеченная в старом Перу, что Солнце пьет возлияния, налитые перед ним; а на современном Мадагаскаре - что Ангатра пьет аррак, оставленный для него в чаше из листьев. Разве они не видят, как жидкость убывает день ото дня?^[867] Жертвоприношение воде можно проследить на примере индейцев, попавших в шторм на североамериканских озерах, которые успокаивали разгневанное божество, поднимающее бурю, связывая ноги собаке и бросая ее за борт.^[868] Следующий случай из Гвинеи хорошо показывает принцип таких жертвоприношений. Однажды в 1693 году, когда море было

необычайно бурным, старосты пожаловались королю, который пожелал, чтобы они не волновались, а он сделает море спокойным на следующий день. Поэтому он послал своего фетишиста с кувшином пальмового масла, мешком риса и кукурузы, банкой питто, бутылкой бренди, куском крашеной бязи и несколькими другими вещами, чтобы преподнести их морю. Придя к морю, он обратился к нему с речью, заверив, что его король - его друг и любит белых людей; что они честные люди и пришли торговать с ним за то, что он хочет; и что он просит море не сердиться и не мешать им высаживать свои товары; Он сказал ему, что если ему нужно пальмовое масло, то его король послал ему немного; и бросил кувшин с маслом в море, как и рис, кукурузу, питто, бренди, ситец и т.д., с тем же комплиментом.^[869] У североамериканских индейцев земля также принимает погребенные в ней подношения. Отчетливость идеи, с которой такие объекты могут быть даны, хорошо показана в легенде сиу. Дух земли, по всей видимости, требует подношения от тех, кто совершает экстраординарные достижения, и, соответственно, прерия распахивается с землетрясением перед победоносным героем сказки; он бросает куропатку в расщелину и перепрыгивает через нее.^[870] Одним из наиболее ярко выраженных примеров жертвоприношения земле является отвратительное жертвоприношение богине-земле у хондов Ориссы, когда плоть человеческой жертвы отрывается от костей, жрец закапывает половину ее в яму в земле за своей спиной, не оглядываясь, и каждый домохозяин уносит частицу, чтобы закопать таким же образом на своем любимом поле.^[871] В качестве подношений Огню можно привести в пример якутов, которые не только дают ему первую ложку пищи, но и вместо того, чтобы мыть свои глиняные горшки, позволяют ему вычищать остатки.^[872] Вот новозеландский талисман под названием Вангаихау, т. е, кормление Ветра

'Подними его подношение,

Уенге а те Ранги его подношение,

Ешь, о невидимый, слушай меня,

Пусть эта пища спустит тебя с небес"^{[[873]]}.

К этому можно добавить причудливое описание негров фанти, помогающих принести в жертву местному фетишу людей и скот; считается, что жертвы уносятся вихрем из небольшого внутреннего кольца жрецов и жриц; этот вихрь, однако, не воспринимается чувствами окружающих поклонников.^[874] Этот ряд деталей, собранных в низшей цивилизации, проливает свет на любопытные проблемы, связанные с жертвенными идеями в религиях классического мира; такие вопросы, как что имел в виду Ксеркс, когда бросил в Геллеспонт золотой кубок и меч, которые перед этим заковал в цепи и бичевал; почему Ганнибал бросил животных в море в качестве жертвы Посейдону; какое религиозное значение лежит в основе патриотической римской легенды о прыжке Марка Курция.^[875]

Священные животные, в их различных образах божественных существ, воплощений, представителей, агентов, символов, естественно, получают мясные и питьевые подношения, а иногда и другие дары. В качестве примера можно привести солнечных птиц (tonatzuli), для которых апалачи Флориды выкладывают дробленый маис и семена;^[876] полинезийские божества, воплощающиеся в телах птиц, чтобы питаться мясными жертвами и тушами человеческих жертв, выложенными на алтарные подножия;^[877] хорошо откормленные священные змеи Западной Африки и местные животные-фетиши, такие как аллигатор в бухте Дикс, который поднимается по свистку и следует за человеком полмили, если тот несет в руках белую птицу, или акула в Бонни, которая каждый день приходит на берег реки, чтобы посмотреть, не принесена ли человеческая жертва для его трапезы;^[878] в современной Индии - коровы, которых благоговейно кормят свежей травой, мясные жертвы Дурги, разложенные

на камнях для шакалов, знаменитые аллигаторы в своих храмах-аквариумах.^[879] Определение священного животного с этой точки зрения явно включает в себя человека. Таким в Мексике был пленный юноша, которого обожали как живого представителя Тескатлипоки и которому устраивали пиры в течение роскошного двенадцатимесячного периода, предшествовавшего его жертвоприношению на празднике божества, которое он олицетворял: таким еще более определенно был сам Кортес, когда Монтесума принял его за воплощенного Кецалькоатля, вернувшегося в страну, и послал человеческие жертвы для заклания перед ним, если ему покажется, что он жаждет крови.^[880] Такова в современной Индии женщина, которая как представительница Радхи ест и пьет подношения на бесстыдных оргиях сактов.^[881] Чаще всего жрец как служитель божеств получает львиную долю подношений или единственную привилегию потреблять их, от фиджийского жреца, который следит за черепахой и пудингами, предназначенными для его бога,^[882] и западноафриканского жреца, который несет подношения пищи местным духам гор, или реки, или рощи, которые он ест сам как доверенное лицо духа,^[883] брахманам, которые принимают для божественных предков жертву поклоняющегося, у которого нет священного огня, чтобы ее сжечь, "ибо нет разницы между огнем и брахманом, таково суждение тех, кто знает Веду".^[(884)] Нет необходимости собирать подробности практики, столь обычной в великих систематических религиях мира, где жрецы стали профессиональными служителями и агентами божества, как участие их в жертвенном питании. Из этого обычая ни в коем случае не следует, что жрец обязательно должен употреблять пищу как представитель своей божественности; в отсутствие прямого указания на это, данный вопрос можно рассматривать только как церемониальное предписание. Действительно, этот случай показывает, насколько осторожно нужно подходить к толкованию религиозных обрядов, которые в отдельных случаях могут иметь значение, совершенно не соответствующее их общему смыслу.

Кормление идола, как, например, когда остяки наливали ежедневный бульон в блюдо у рта изображения,^[885] или когда ацтеки наливали кровь и клали сердце убитой человеческой жертвы в рот чудовищного идола,^[886] , кажется церемониальным притворством, но показывает, что в каждом случае божество каким-то образом считалось поглощающим еду. Представление низших рас о божестве как о невоплощенной духовной форме еще менее совместимо с мыслью о том, что такое существо должно поглощать твердую материю. Правда, такое представление все же встречается. В старые времена оно появляется в легенде о Бэле и драконе, где следы на пепелище выдают коварных жрецов, которые приходят через тайные двери, чтобы съесть пир, устроенный перед образом Бэла.^[887] В современные века примером могут служить негры Лабоды, которые слышали, как их бог Джимапонг одну за другой опустошал бутылки с бренди, переданные у дверей его храма с соломенной крышей;^[888] или среди остяков, которые, как рассказывает Паллас, оставляли для своего бога рожок с нюхательным табаком и стружкой ивовой коры, чтобы заткнуть ему ноздри по деревенской моде; путешественник описывает их изумление, когда иногда неверующий русский опустошал его ночью, оставляя простой народ в заключении, что божество, должно быть, вышло на охоту, чтобы так много нюхать.^[889] Но в этих случаях речь идет о мошенничестве, в то время как абсурды, в которых низкие расы в основном согласны, скорее всего, имеют своим источником подлинное заблуждение. Действительно, их доминирующие теории о том, как божества получают жертвы, соответствуют не мошенничеству, а фактам, и должны рассматриваться как строго рациональное и честное развитие низшего анимизма. Наиболее ясные и общие из этих теорий таковы.

Когда считается, что божество фактически овладевает пищей или другими предложенными предметами, это может происходить путем абстрагирования их жизни, вкуса, сущности, качества, а в более определенном представлении - их духа или души. Твердая часть может

умереть, разложиться, быть отнята, поглощена или уничтожена, или просто остаться нетронутой. Среди этой группы концепций наиболее материализованной является та, которая воплощает в жизнь очевидную примитивную общемировую доктрину о том, что жизнь - это кровь. Соответственно, кровь приносится в жертву божеству, и считается, что даже развоплощенные духи способны ее потреблять, подобно призракам, для которых Одиссей, войдя в Аид, вылил в ров кровь принесенного в жертву барана и черной овцы, и бледные тени пили и говорили";^[890] или злые духи, которых минтиры Малайского полуострова отгоняют от рожавшей жены, ставя ее у огня, ибо считается, что демоны пьют человеческую кровь, когда могут ее найти.^[891] Так, в Виргинии индейцы (под видом или на самом деле) приносили в жертву детей, кровь которых, как говорили, оки или дух сосал из их левой груди.^[892] Кайяны на Борнео приносили человеческие жертвы, когда великий вождь вступал во владение только что построенным домом; в одном позднем случае, около 1847 года, для этой цели была куплена малайская девушка-рабыня, которую окропили кровью до смерти, причем кровь, которая одна только и действительна, окропила столбы и под домом, а тело бросили в реку.^[893] Такие же представления существуют у коренных жителей Индии, как в Северной Бенгалии, так и в Декане, где только кровь жертвенного животного предназначается божествам, а мясо остается у жертвователя.^[894] Так, в Западной Африке негры Бенина описывают, как они приносят петуха в жертву идолу, но он получает только кровь, поскольку им самим очень нравится плоть;^[895] а в стране йоруба, когда животное приносится в жертву больному человеку, кровью окропляют стену и мажут лоб больного, чтобы, как говорят, таким образом передать ему жизнь жертвы.^[896] В еврейском законе о жертвоприношениях четко прослеживается различие между пролитием крови как жизни и принесением ее в пищу. Как сами израильтяне не могли есть вместе с плотью кровь, которая является жизнью, но должны были вылить ее на землю как воду, так и это правило применимо к жертвоприношению. Кровь должна быть окроплена перед святилищем, возложена на рога жертвенника и там окроплена или вылита, но не принесена в питьевую жертву: "питья их из крови я не принесу".^[897]

Дух рассматривается в низшем анимизме как некая бесплотная природа дыма или тумана, и есть очевидная разумность в идее, что подношения, доведенные до такого состояния, пригодны для употребления или передачи духовным существам, к которым поднимается пар в воздухе. Эта идея хорошо показана на примере благовоний, и особенно особого вида благовоний, предлагаемых коренными племенами Америки. Привычка курить табак не наводит на мысли о религиозных обрядах у нас, но на родине, где он распространен так широко, что, возможно, является лучшим аргументом в пользу связи культуры северного и южного континентов, его место в культе очень важно. Осаги начинали начинание с раскуривания трубки с такой молитвой: "Великий Дух, спустись покурить со мной как друг! Огонь и Земля, курите со мной и помогите мне победить моих врагов! Сиу во времена Хеннепина смотрели на Солнце, когда курили, а когда зажигали калумет, подносили его ему, говоря: "Кури, Солнце!". Вождь племени натчез на восходе солнца курил сначала на восток, а затем в другие стороны, и так далее. Однако дело не только в том, что затяжки из табачной трубки подносятся божествам, как капли напитка или кусочки пищи. Калумет - особый дар Солнца или Великого Духа, табак - священная трава, а курение - приятная жертва, поднимающаяся в воздух к обители богов и духов.^[898] Среди карибов туземный колдун, вызывающий демона, пускал в воздух табачный дым как приятное благовоние, чтобы привлечь дух; а среди бразильских племен колдуны обкуривали посторонних и пациента, которого должны были вылечить.^[899] Насколько ладан и всеожжение имеют одну и ту же природу, хорошо видно на примере зулусов, которые сжигают ладан вместе с жиром из туши убитого животного, чтобы придать духам людей сладкий аромат.^[900] Что касается ладана более точного вида, с которым мы знакомы, то он был в ежедневном употреблении в храмах Мексики, где среди самых распространенных античных реликвий есть глиняные горшки для благовоний, в которых сжигали "копалли" (отсюда наше слово "копал") и битум.^[901] Хотя в древней религии

Китай благоговения почти не использовались, в современных китайских домах и храмах благоговения и кадиланицы воздают почести всем божественным существам, от родовых манов до великих богов, Неба и Земли.^[902] История благоговий в религии Греции и Рима показывает контраст между старой бережливостью и новой экстравагантностью, где ранние окуривания травами и щепками душистого дерева противопоставляются более поздним восточным благоговениям, мирре, кассии и ладану.^[903] В храмах Древнего Египта многочисленные изображения жертвенных церемоний показывают сжигание благоговий в кадиланицах перед изображениями богов; а Плутарх говорит о благоговениях, возжигаемых трижды в день Солнцу: смола при его восходе, мирра при его меридиане, куфи при его заходе.^[904] Таинство занимало столь же видное место среди семитских народов. Геродот сообщает, что во время ежегодного праздника Бэла в Вавилоне халдеи сжигали тысячу талантов благоговий на большом алтаре в храме, где находилось его золотое изображение.^[905] В записях древнего Израиля до нас дошел сам рецепт приготовления благоговий по искусству аптекаря. Священники несли каждый свою кадиланицу, и на жертвеннике курения, обложенном золотом, стоявшем перед завесой в скинии, сжигались благоговонные утренние и вечные курения пред Господом.^[906]

Жертвоприношение с помощью огня знакомо религии североамериканских племен. Так, алгонкины знали обычай бросать в огонь первую порцию пищи; бросая жир в пламя для духов, они молили их "заставить нас найти пищу". Кэтлиг описал и зарисовал танцы манданов вокруг костра, на котором сжигается первый котелок зеленой кукурузы - подношение Великому Духу перед началом пиршества.^[907] Перуанцы сжигали лам в качестве подношений Творцу, Солнцу, Луне, Грому и другим меньшим божествам. Что касается процедуры жертвоприношения, то их идея хорошо прослеживается в легенде о Манко Какапаке, который приказал принести в жертву самого красивого из своих сыновей, "отрубил ему голову и окропил кровью огонь, чтобы дым достиг Создателя неба и земли".^[908] В Сибири жертвоприношения тунгузов и буратов, в ходе которых в огонь бросаются куски мяса, печени и жира, несут в себе ту же идею.^[909] Китайские жертвоприношения солнцу и луне, звездам и созвездиям показывают свою цель самым определенным образом; сжигаются звери и даже шелка и драгоценные камни, чтобы их пар мог подняться к этим небесным духам.^[910] Не менее значимым, хотя и в другом смысле, является сиамское подношение домашнему божеству благоговий, аррака и риса, исходящего горячим паром; он не ест все это, не всегда какую-то часть, это ароматный пар, который он любит вдыхать.^[911] Если обратиться к записям об арийских жертвоприношениях, то взгляды, подобные этим, небезынтересно выражены. Когда брахман сжигает жертвы на алтаре-огне, их принимает Агни - божественный огонь, уста богов, посланник Всезнающего, которому воспеваются ведическая строфа: "Агни! Жертва, которую ты охватываешь целиком, она идет к богам!"^[(912)] Гомеровские поэмы показывают ясное значение гекатомб старой варварской Греции, где аромат всесожжения поднимался в дыму к небу: "Κνίσσῃ δ' οὐρανὸν ἵκεν ἑλισσομένη περὶ καπνῷ."^[(913)] Перейдя на другую ступень истории, умы людей не утратили архаической мысли даже во времена Порфирия, ибо он знает, как демоны, желающие стать богами, радуются возлияниям и дыму жертвоприношений, благодаря чему их духовная и телесная субстанция жиреет, ибо она живет на парах и испарениях и укрепляется испарениями крови и плоти.^[914]

Мнение комментаторов о том, что жертвоприношение, как религиозный акт далекой древности и всемирного распространения, было принято, регламентировано и санкционировано в еврейском законе, согласуется с общей этнографией этого вопроса. Здесь жертвоприношение предстает не в низшем понимании дара, приемлемого и даже полезного для божества, а в более высоком значении благочестивого почитания или искупления греха. Как обычно бывает в истории религии, жертвоприношение состояло в основном из пищи, а завершение жертвы происходило в огне. К церемониальным деталям жертвенных обрядов Израиля, будь то предписание сжигать туши волов и овец или бескровные дары из муки, смешанной с маслом, снова и снова прилагается

объяснение смысла обряда: это "жертва, приносимая на огне, благовонное курение Господу". Многочисленные записи о жертвоприношении в Ветхом Завете позволяют нам проследить его развитие от простых патриархальных форм в пастушеском племени до огромной и сложной системы, организованной для проведения древнего служения в густонаселенном и оседлом царстве. Среди писателей, пишущих об иудейской религии, Дин Стэнли ярко изобразил вид Храма, со стадами овец и толпами скота, заполонившими его дворы, огромным аппаратом для заклания, большим жертвенником всежжения, возвышающимся над народом, на котором лежали туши, и стоком под ним для отвода потоков крови. Для этого историка, сочувствующего скорее духу пророка, чем церемониалу священника, является благоприятной задачей остановиться на великом движении в позднем иудаизме, направленном на сохранение места этической религии над церемониальной.^[915] В те времена еврейской истории пророки обращались с суровым обличением к тем, кто ставил церемониальные предписания выше более важных вопросов закона. "Я желал милости, а не жертв, и познания Божия более, нежели всежжений". Я не радуюсь крови ни тельцов, ни агнцев, ни козлов. Омойте вас, очистите вас; отвратите зло от дел ваших пред очами Моими. Перестаньте делать зло, научитесь делать добро".

Продолжая исследование физической операции, приписываемой жертвоприношению, мы обратимся к другой концепции. В низшей культуре существует идея о том, что божество, оставляя нетронутой жертву, принесенную ему, тем не менее может принять или абстрагировать то, что в свободном смысле можно назвать ее сутью. Зулусы оставляют плоть принесенного в жертву быка на всю ночь, и божественные духи предков приходят и едят, а на следующее утро все остается так же, как и было. Описывая эту практику, один из местных зулусов так наивно комментирует ее: "Но когда мы спрашиваем: "Что едят амадлози? Ведь утром мы все еще видим все мясо", старики отвечают: "Аматонго лижут его". И мы не можем им возразить, но молчим, потому что они старше нас и рассказывают нам все, а мы слушаем; ведь нам говорят все, и мы соглашаемся, не видя ясно, правда это или нет"^[916] Подобное воображение было знакомо туземной религии островов Вест-Индии. Во времена Колумба и, в частности, на Испаньоле, Роман Пане описывает туземный способ жертвоприношения. В любой торжественный день, когда они дают много еды, будь то рыба, плоть или любая другая вещь, они кладут все это в дом кемиса, чтобы идол мог питаться этим. На следующий день они уносят все домой, после того как кемиса поест. И да поможет им Бог (говорит монах), ведь кемиса ест и то, и другое, а они - неодушевленные камни или камни". Полтора века спустя подобное представление все еще преобладало на этих островах. Ничто не может показать это более наглядно, чем причуда карибов, которые слышали, как ночью духи передвигали сосуды и кормили их едой, а наутро ничего не трогали; считалось, что пища, которую таким образом принимали духи, стала священной, так что вкушать ее могли только старики и значительные люди, да и те требовали определенной телесной чистоты.^[917] Жители острова Пуло-Аур, хотя и признают, что изгнанные ими духи болезней на самом деле не потребляют положенные им зерна риса, тем не менее считают, что они присваивают его сущность.^[918] В Индии, среди коренных жителей холмов Гаро, мы слышали, что голову и кровь жертвенного животного кладут вместе с рисом под бамбуковую арку, покрытую белой тканью; бог приходит и берет то, что хочет, а через некоторое время это особое подношение одевается в компанию с остальным животным.^[919] Хондские божества питаются ароматами и эссенциями, полученными от подношений своих жертвователей, или от животных или зерна, которых они заставляют умереть или исчезнуть.^[920] Когда сибирские буряты приносят в жертву барана и варят баранину, они устанавливают ее на эшафот для богов, пока шаман распевает свою песню, а затем сами падают на нее.^[921] А в фольклоре средневековой Европы госпожа Абундия приходила со своими дамами в дома по ночам, ела и пила из сосудов, оставленных незакрытыми для их визита, но ничего не съедала.^[922]

Крайний анимистический взгляд на жертвоприношение заключается в том, что душа принесенного в жертву животного или предмета забирается божеством или передается ему. Это представление о том, что духи забирают души, несколько иначе представлено у бинуа из Джохора, которые считают, что злые речные духи вызывают у человека болезни, питаются "семангатом", или бесплотным телом (в обычном понимании - духом), в котором живет его жизнь,^[923] в то время как демон Карен пожирает не тело, а "ла", дух или жизненный принцип; поэтому, когда он съедает глаза человека, их материальная часть остается, но человек слепнет.^[924] Подобная идея послужила для полинезийцев основой теории жертвоприношений. Жрец может посылать комиссии через принесенную в жертву человека; духи умерших съедаются богами или демонами; духовная часть жертвоприношений съедается духом идола (т.е. божества, обитающего или воплощенного в идоле), перед которым она предстает.^[925] У фиджийцев можно заметить, что из огромных пищевых жертвоприношений туземное верование выделяет только душу богам, которые описываются как огромные едоки; вещество же съедается поклоняющимися. Как и в других регионах мира, человеческие жертвы здесь фактически являются мясными; каннибализм является частью фиджийской религии, а боги описываются как наслаждающиеся человеческой плотью.^[926] Подобные идеи четко выражены у индейских племен американских озер, которые считают, что подношения, оставленные или съеденные поклоняющимися, отправляются в духовной форме к духу, которому они посвящены. Родные легенды дают наиболее яркие иллюстрации. Ниже приводится отрывок из сказки племени оттава, повествующий о приключениях Вассамо, которого дева-дух доставила в жилище своего отца, Духа Песчаных Даун, расположенное ниже вод озера Верхнего. Зять, - сказал Старый Дух, - мне нужен табак. Ты вернешься, чтобы навестить своих родителей, и сможешь озвучить мои желания. Ведь очень редко те немногие, кто проходит мимо этих Песчаных холмов, предлагают кусочек табака. Когда они это делают, то сразу же попадают ко мне. Вот так, - добавил он, высунул руку из-за края ложа и достал несколько кусочков табака, которые кто-то в этот момент случайно предложил Духу для гладкого озера и благополучного плавания. "Видите, - сказал он, - все, что мне предлагают на земле, сразу же попадает в мой домик". Вассамо увидел, как женщины тоже приложили руки к стенке ложа, а затем передали что-то, и все приняли это. Как он понял, это были подношения пищи, сделанные смертными на земле. Сразу же после этого проявляется отчетливо духовный характер этой передачи, поскольку Вассамо не может есть такую пищу простого духа, поэтому его жена-дух протягивает руку из ложа и достает из озера материальную рыбу, чтобы приготовить ее для него.^[927] Другая легенда Оттавы, уже упоминавшийся природный миф о Солнце и Луне, представляет большой интерес не только из-за проявления этой особой мысли, но и как ясно показывающая мотивы, с которыми дикари-анимисты приносят жертвы своим божествам и считают, что эти божества принимают их. Оновуттоквутто, юноша из племени оджибва, который последовал за Луной в прекрасные небесные прерии, чтобы стать ее мужем, однажды был взят ее братом Солнцем, чтобы посмотреть, как он получает свой обед. Они вместе смотрят через дыру в небе на землю внизу, Солнце указывает на группу детей, играющих у домика, и одновременно бросает маленький камешек, чтобы попасть в красивого мальчика. Ребенок падает, они видят, как его несут в домик, слышат звук погремушки, песню и молитву знахаря о спасении жизни ребенка. На эту мольбу знахаря Солнце отвечает: "Пришлите мне белую собаку". Тогда двое зрителей сверху различили на земле суету и приготовления к празднику, белую собаку, убитую и запеленутую, и людей, которых позвали, собравшихся в домике. Пока все это происходило, Солнце обратилось к Оновуттоквутто со словами: "Среди вас в нижнем мире есть те, кого вы называете великими знахарями; но только потому, что их уши открыты и они слышат мой голос, когда я поражаю кого-либо, они могут дать облегчение больным. Они приказывают людям присылать мне все, что я прошу, и когда они присылают, я убираю руку от тех, кого я сделал больным". Когда он это сказал, белую собаку разложили по тарелкам для тех, кто был на пиру; затем знахарь, когда они уже собирались приступить к еде, сказал: "Мы посылаем тебе это,

Великий Манито". И тут же Солнце и его спутник оджибва увидели, как собака, приготовленная и готовая к употреблению, поднялась к ним по воздуху, и тут же они пообедали ею".^[928] О том, как подобные идеи влияют на смысл человеческих жертвоприношений, можно судить по этой молитве ирокезов, приносящих человеческую жертву богу войны: "Тебе, о дух Ариеской, мы закалываем эту жертву, чтобы ты мог питаться ее плотью и быть подвигнутым дать нам отныне удачу и победу над нашими врагами!"^[(929)] Среди молитв ацтеков есть и такая, обращенная к Тескатлипоке-Яутлю во время войны: "Владыка битв; это очень определенная и верная вещь, что великая война начинает готовиться, назначаться, формироваться и согласовываться; Бог Войны открывает свой рот, жаждущий проглотить кровь многих, кто умрет в этой войне; кажется, что Солнце и Бог Земли Тлатекутли хотят радоваться; они хотят дать мясо и питье богам Неба и Аида, устраивая им банкет из плоти и крови людей, которые должны умереть в этой войне" и т. д.^[930] В представлении перуанцев о том, что души человеческих жертв переходят в другую жизнь в божественной, как и в погребальной жертве, есть замечательная определенность; на одной большой церемонии, где дети каждого племени приносились в жертву, чтобы умиловать богов, "они душили детей, предварительно дав им есть и пить, чтобы они не могли войти в присутствие Создателя недовольными и голодными".^[(931)] Подобные идеи духовного жертвоприношения появляются и в других регионах мира. Так, в Западной Африке мы читаем о фетише дерева, который наслаждается духом жертвенной пищи, но оставляет ее вещество, а в описании религии Золотого Берега упоминается, что у каждого великого вонга или божества есть свой дом, жрец и жрица, которые убирают комнату и ежедневно дают ему хлеб, замешанный на пальмовом масле, "из которого, как и из всех даров такого рода, вонг съедает невидимую душу".^[(932)] Так, в Индии лимбусы из Дарджилинга делают небольшие подношения из зерна, овощей и сахарного тростника, приносят в жертву коров, свиней, птиц и т. д, по декларируемому принципу "жизненное дыхание - богам, плоть - себе".^[933] Кажется вероятным, что подобный смысл может в значительной степени объяснить жертвенные практики других религий. В сочетании с этими рассказами однозначное значение погребальных жертвоприношений, при которых подношения передаются в духовном смысле во владение духам умерших, может, вероятно, оправдать нас в предположении, что подобные идеи духовной передачи широко распространены среди многих народов, чьи жертвенные обряды мы знаем фактически, но не можем с уверенностью проследить их первоначальное значение.

Рассмотрев, таким образом, способ, которым, как считается, действие жертвоприношения вступает в физическую силу, неопределенную или определенную, и разграничив его фактическую передачу как материальную, сущностную или духовную, перейдем к вопросу о мотивах жертвователя при принесении жертвы. Как бы ни была важна и сложна эта проблема, ее ключ настолько очевиден, что она может быть практически полностью решена путем простого изложения общих принципов. Если принять основное положение анимистической естественной религии о том, что идея человеческой души является моделью идеи божества, то аналогия отношений человека с человеком должна, *в частности*, объяснить мотивы жертвоприношения. Так оно и есть, причем очень полно. Можно утверждать в широком смысле, что подарок простого человека великому человеку, чтобы получить добро или предотвратить зло, попросить помощи или пощадить обиду, нуждается лишь в замене божества на вождя и надлежащей адаптации средств передачи дара ему, чтобы создать логическую доктрину жертвенных обрядов, в значительной степени объясняющую их цель непосредственно в их нынешнем виде, а в других местах предполагающую, каков был первоначальный смысл, который перешел в измененную форму в течение веков. Вместо того чтобы предлагать здесь специальную подборку доказательств по этому предложению, возможно, будет достаточно попросить внимательно отнестись к любому обширному общему собранию рассказов о жертвоприношениях, например, к тем, которые цитируются для различных целей в этих томах. Можно заметить, что подношения божествам можно классифицировать так же, как и земные дары. Эпизодические дары, приносимые для

решения каких-то неотложных задач, периодическая дань, приносимая подданным повелителю, королевские поборы, выплачиваемые для обеспечения владения или защиты приобретенного богатства, - все это имеет свои очевидные и хорошо заметные аналоги в жертвенных системах мира. Возможно, на некоторые умы произведет более сильное впечатление ощущение достаточности этой теории жертвоприношения, если рассмотреть, как одинаково незаметно осуществляется переход от идеи полученной материальной ценности к идее церемониального почтения, оказываемого независимо от того, кто является получателем - человек или бог. Нам нелегко проанализировать впечатление, которое подарок производит на наши собственные чувства, и отделить фактическую ценность предмета от чувства удовлетворения от доброй воли или уважения дарителя, и поэтому мы вполне можем потрудиться определить, как некультурные люди проводят это же различие в отношениях со своими божествами. В целом можно сказать, что идея практической приемлемости пищи или ценностей, преподносимых божеству, рано начинает перерастать в чувство божественного удовлетворения или умилоствления благоговейным подношением, хотя само по себе оно не имеет большого значения для столь могущественной божественной личности. Эти две стадии развития идеи жертвоприношения можно справедливо противопоставить друг другу: одна - у каренцев, которые приносят в жертву демону аррак, зерно или часть убитой ими дичи, считая призывы бесполезными без дара,^[934] другая - у негров Сьерра-Леоне, которые приносят в жертву быка, "чтобы очень порадовать Бога и принести пользу Кругу"^[935].

Как бы ни было безнадежно в сотнях рассказов о жертвоприношениях угадать, хочет ли поклоняющийся принести пользу или просто удовлетворить божество, есть также множество случаев, когда в голове жертвоприносящего едва ли может быть больше, чем мысль о церемониальном почтении. Одним из наиболее известных жертвенных обрядов в мире является жертвоприношение огнем или иным способом во время еды. Он распространен от религии североамериканских индейцев до религии классических греков и древних китайцев и до сих пор сохраняет свое место в крестьянских обычаях в Европе.^[936] Другие группы случаев переходят в еще более абсолютную формальность почтения. Например, гвинейский негр молча проходит мимо священного дерева или пещеры и роняет лист или морскую раковину в качестве подношения местному духу;^[937] бирманский талейн поднимает блюдо во время трапезы, чтобы предложить его нату, прежде чем компания опустится на него;^[938] индус поднимает немного риса в пальцах на высоту лба и предлагает его в мыслях Сиве или Вишну, прежде чем съесть его.^[939] Тот же аргумент применим к случаям, широко распространенным в религии, когда, каково бы ни было первоначальное намерение жертвоприношения, оно практически превратилось в пир. Банкет, на котором божество лишь притворяется, а поклоняющиеся ему - реальность, может показаться нам просто насмешкой над жертвоприношением. Однако насколько искренне люди относятся к нему как к религиозной церемонии, покажет следующий анекдот из жизни одного из североамериканских индейских племен. Путешествующая группа потаватомисов, в течение трех дней не находившая никакой дичи, была в большом затруднении из-за отсутствия пищи. На третью ночь вождю по имени Саугана приснился сон, в котором явившийся ему человек показал, что они страдают из-за того, что отправились в путь без жертвенного пира. По словам сновидца, они отправились в это важное путешествие "как белый человек", не совершив никаких религиозных приготовлений. Поэтому Великий Дух наказал их скудостью. Теперь, однако, двенадцать человек должны были пойти и убить четырех оленей до того, как солнце поднимется высоко (около девяти часов). Вождь во сне увидел этих четырех оленей, лежащих мертвыми, охотники должным образом убили их, и жертвенный пир состоялся.^[940] Другие иллюстративные примеры таких священных банкетов могут быть выбраны через длинный ряд культур. Зулусы умилоствляют Небесного Бога жертвоприношением черного скота, чтобы у них был дождь; деревенские вожди выбирают быков, одного убивают, остальные просто упоминаются; мясо убитого быка съедают в доме в полном молчании, в знак смиренной покорности; кости сжигают за

пределами деревни; после пира они воспевают в музыкальных звуках песню без слов.^[941] Жители острова Серватти приносят в жертву идолам буйволов, свиней, коз и птиц, когда человек или община берется за важное дело или экспедицию, и поскольку туши съедаются почитателями, это обеспечивает почтенное присутствие, когда подношения многочисленны.^[942] Так, среди грубых племен Северной Индии жертвоприношения зверей сопровождаются возлияниями перебродившего ликера, и на самом деле жертвоприношение и пир - это взаимозаменяемые слова.^[943] У ацтеков военнопленные сначала служили приемлемой жертвой божеству, а затем составляли основу пиршества для похитителей и их друзей;^[944] а в древнем Перу целые стада принесенных в жертву лам съедались народом.^[945] В истории греческой религии четко прослеживается переход от ранних жертвоприношений богам на огне к великим праздникам, когда жертвы служили мясом для общественных банкетов, устраиваемых в честь них в торжественной обстановке.^[946]

Наряду с этим развитием от дара к почтению возникла также доктрина, согласно которой суть жертвоприношения заключается скорее в том, что поклоняющийся отдает что-то ценное для себя, чем в том, что божество получает благо. Эту теорию можно назвать теорией отречения, и ее происхождение можно справедливо объяснить, рассматривая ее как производную от первоначальной теории дара. Взяв в качестве ориентира наши собственные чувства, мы знаем, как нас удовлетворяет то, что мы сделали свою часть в дарении, даже если дар неэффективен, и как мы не решаемся взять его обратно, если он не получен, а скорее избавляемся от него каким-то другим способом - это корбан. Таким образом, мы можем понять чувства индейцев ассиноаин, которые считали, что одеяла, куски ткани, медные чайники и прочие ценности, оставленные в лесу для жертвоприношения, могут быть унесены любым дружественным народом, который случайно их обнаружит;^[947] или буддистов Ава, которые приносят в храмы подношения из вареного риса, сладостей и кокосовых орехов, обжаренных в масле, и никогда не пытаются беспокоить ворон и диких собак, которые пожирают их на их глазах;^[948] современных мусульман, приносящих в жертву овец, быков и верблюдов в долине Муна по возвращении из Мекки, где считается заслугой отдать жертву, не съев ничего из нее, в то время как партии такрури наблюдают вокруг, как стервятники, готовые наброситься на туши.^[949] Если жертвоприношение божеству продолжается в церемониальном выживании, несмотря на растущее убеждение, что в конце концов божество не нуждается в нем и не может извлечь из него выгоду, жертвоприношение будет продолжаться, несмотря на то, что оно стало практически неразумным, и поклоняющийся может продолжать оценивать его эффективность по тому, чего оно ему стоит. Но если принять эту теорию отречения за первобытное намерение жертвоприношения, то, на мой взгляд, можно перевернуть историю с ног на голову. Сам факт того, что жертвоприношения божествам, от самых низких до самых высоких уровней культуры, на девять и более десятых состояли из даров пищи и священных банкетов, убедительно говорит против оригинальности теории отречения. Если бы основным мотивом был отказ от ценного имущества, мы должны были бы найти жертвоприношение оружия, одежды, украшений, столь же распространенное в низшей культуре, как и необычное. Если рассматривать этот вопрос в целом, то полагать, что люди начали с посвящения своим божествам того, что они считали практически бесполезным для себя, чтобы самим понести потерю, от которой никто не выиграет, значит недооценивать практический смысл дикарей, которые действительно склонны сохранять старые обряды после утраты их смысла, но редко вводят новые без рациональных мотивов. Изучая религию низших рас, можно обнаружить, что люди обращаются со своими богами так же практично и прямолинейно, как и их соседи, и там, где обнаруживается простая первоначальная цель, она вполне может быть принята как

достаточное объяснение. Поучительный пример того, как дар может перейти в отречение, можно найти на сайте в буддизме. Считается, что грешные люди могут переродиться в процессе трансмиграции в блуждающих, горящих, несчастных демонов (прета). Эти демоны могут получать подношения в виде еды и питья от своих родственников, которые в дальнейшем могут приносить им пользу, совершая от их имени такие заслуги, как раздача пищи священникам, если только заслуги несчастных духов не настолько малы, что это не может принести им пользу. Но даже в этом случае считается, что хотя действие не приносит пользы духу, на которого оно направлено, оно приносит пользу тому, кто его совершает.^[950] Недвусмысленные примеры отречения в жертвоприношении лучше всего найти среди тех жертвоприношений, ценность которых для жертвователя полностью превышает ценность, которую они могут иметь для божества. Наиболее яркие из них, встречающиеся у народов, несколько продвинутых в общей культуре, представлены в истории человеческих жертвоприношений у семитских народов. Царь Моава, когда битва стала для него слишком тяжелой, принес своего старшего сына во всеожжение на стене. Финикийцы приносили в жертву самых дорогих детей, чтобы умиловать разгневанных богов, они повышали их ценность, выбирая их из знатных семей, и среди них не было недостатка даже в самых убедительных доказательствах того, что эффективность жертвоприношения заключалась в тяжелой утрате жертвователя, ибо они должны были иметь для ежегодного жертвоприношения единоутробных сыновей своих родителей (Κρόνῳ γὰρ Φοίνικες καθ' ἑκάστον ἔτος ἕθουον τὰ ἀγαπῆτὰ καὶ μονογενῆ τῶν τέκνων). Гелиогабал принес отвратительный восточный обряд в Италию, выбрав для жертвы своему солнечному божеству высокородных юношей по всей стране. Из всех подобных случаев нарушение священного закона гостеприимства путем принесения гостя в жертву Юпитеру Госпиталису, Ζεὺς ξένιος, показывает в самом сильном свете в семитских регионах, как ценность для предлагающего может стать мерилем приемлемости для бога.^[951] Такими путями, немного в пределах низшей культуры, но сильно в религии высших народов, переход от теории дара к теории отречения, кажется, произошел. Наш язык демонстрирует это в двух словах, если мы только сравним смысл представления и принятия, который "sacrificium" имел в римском храме, со смыслом простого отказа и потери, который "sacrifice" передает на английском рынке.

На протяжении всей истории жертвоприношений многим народам приходило в голову, что затраты можно сократить без ущерба для эффективности. Результат виден в хитроумных приспособлениях для облегчения бремени поклоняющегося путем замены чего-то менее ценного, чем то, что он должен был предложить или на что претендует. Даже в таком вопросе, как этот, врожденного соответствия в умах людей достаточно, чтобы произвести в далеких и независимых расах такое единообразие развития, что три или четыре заголовка послужат для классификации главных подразделений жертвенного замещения среди человечества.

Отдача части за целое - это процедура, настолько близко соответствующая обычной дани подданного господину, что в значительной степени она непосредственно подпадает под теорию дара и как таковая уже имела здесь свои примеры. Только когда часть, отдаваемая богам, имеет презренную ценность по отношению к целому, полное жертвоприношение постепенно переходит в замещение. Так происходит на Мадагаскаре, когда голову приносимого в жертву животного насаживают на шест, а кровью и жиром натирают камни алтаря, но жертвователи, их друзья и жрец пожирают всю тушу;^[952] когда богатые гвинейские негры приносят в жертву фетишу овцу или козу и пируют на ней со своими друзьями, оставляя божеству только часть внутренностей;^[953] когда тунгузы, принося в жертву скот, дают немного печени и жира и, возможно, вешают шкуру в лесу как долю бога, или монголы кладут сердце зверя перед идолом до следующего дня.^[954] Таким образом, древнейшее цельное всеожжение греков свелось к сжиганию для богов только костей и жира убитого быка, в то время как поклоняющиеся пировали мясом сами, Экономический обряд, получивший мифическую форму в легенде о хитром Прометее,

предоставившем Зевсу выбор из двух частей принесенного в жертву быка, которые он разделил для богов и смертных: с одной стороны - кости, покрытые белым жиром, с другой - суставы, скрытые под отвратительной шкурой и внутренностями.^[955] По иным мотивам, не из соображений бережливости, а для сохранения древнего обычая, религия Заратуштры совершила замену старого арийского жертвоприношения огнем. Ведическое жертвоприношение Агништома требовало заклания животных, и их плоть частично предавалась богам через огонь, частично съедалась жертвователями и жрецами. Парсийская церемония Изешне, формальный преемник этого кровавого обряда, не требует убийства животного, но достаточно положить волосы быка в сосуд и показать их огню.^[956]

Принесение в жертву части собственного тела поклоняющегося - самый обычный акт, независимо от того, является ли он просто даром или данью, или же рассматривается как *pars pro toto*, представляющий всего человека, либо находящегося в опасности и требующего выкупа, либо предназначенного в жертву другому и требующего искупления. Как сустав пальца может представлять целое тело, прекрасно показано в погребальных жертвоприношениях жителей Никобарских островов; они хоронят имущество умершего вместе с ним, а его жене отрезают сустав пальца (очевидно, заменяя ею себя), а если она отказывается даже от этого, в столбе дома вырезают глубокую выемку.^[957] Однако сейчас нас интересует жертвоприношение пальца не как жертва мертвому, а как адресованная другим божествам. Эта идея, очевидно, воплощена в тонганском обычае туту-нима - отрубания части мизинца топором или острым камнем в качестве жертвы богам за выздоровление больного родственника более высокого ранга; Маринер видел, как дети пяти лет ссорились за честь, чтобы это сделали с ними.^[958] В церемониях посвящения в мужчины у манданов, когда юноша наконец повисал бесчувственным и (как они это называли) безжизненным на веревках, прикрепленных к шинам через его плоть, его спускали, и он, придя в себя, полз на руках и ногах вокруг лекарственной ложи, где сидел старый индеец с топором в руке и черепом буйвола перед ним; Тогда юноша, подняв мизинец левой руки к Великому Духу, приносил его в жертву, и его отрубали, а иногда и указательный палец, на черепе".^[959] В Индии, вероятно, как дравидский, а не арийский обряд, появляется практика с полным смыслом; как Сива отрубил свой палец, чтобы умиротворить гнев Кали, так в южных провинциях матери отрубают свои собственные пальцы в качестве жертвы, чтобы не потерять своих детей, и можно услышать, что вместо этого пальца допускается золотой палец, заменитель заменителя.^[960] Новозеландцы вешают локоны волос на ветви деревьев в месте погребения, что является признанным местом для подношений.^[961] То, что волосы могут заменять своего владельца, хорошо показано в Малабаре, где мы читаем об изгнании демона из одержимого пациента и прибавлении его к дереву экзорцистом; там волосы больного прибавляют гвоздями, отрезают и оставляют для умиловления демона.^[962] Таким образом, есть некоторые основания интерпретировать освящение отрезанных волос мальчика в Европе как показательное жертвоприношение.^[963] Что касается формального пролития крови, то оно может представлять собой смертельное кровопролитие, как, например, когда яги или жрецы в Киломбо только помечали копьями принесенных детей, а не прогоняли их через себя;^[964] или когда в Греции вместо раннего и более варварского человеческого жертвоприношения приносили несколько капель человеческой крови;^[965] или когда в наше время и при нашем правлении вишнуит, случайно убивший обезьяну, гаруду или кобру, может искупить свой проступок шуточным жертвоприношением, в котором человеческая жертва ранится в бедро, притворяется умершей и проходит через фарс реанимации, а взятая кровь служит заменой его жизни.^[966] Один из наиболее примечательных случаев сохранения такого формального кровопускания в современной памяти в Европе следует отнести не к арийскому, а к туранскому фольклору, так как он относится к фольклору Эстонии. Приносящий жертву должен был взять капли крови из указательного пальца и прочитать молитву, которая была дословно записана от того, кто ее запомнил: "Я нарекаю тебя своей кровью и обручаю тебя своей кровью, и указываю тебе мои здания для благословения, конюшни,

скотомогильники и курятники; пусть они будут благословлены моей кровью и твоей силой!" "Будь моей радостью, ты, Всемогущий, хранитель моих предков, мой защитник и хранитель моей жизни! Умоляю тебя силой плоти и крови; прими пищу, которую я приношу тебе для пропитания твоего и радости тела моего; храни меня как доброе дитя твое, и я буду благодарить и славить тебя". С помощью Всемогущего, моего собственного Бога, услышь меня! То, что по небрежению я сделал несовершенно по отношению к Тебе, не забудь! Но сохрани в памяти, что я честно платил свои дары к чести и радости моих родителей и в воздаяние им. Более того, падая ниц, я трижды целую землю. Будь со мной быстр в делах, и да будет мир с тобой до сих пор!"^[967] Эти различные обряды отрезания пальцев, стрижки волос и кровопускания требуют упоминания здесь с особой точки зрения их связи с жертвоприношением. Они принадлежат к обширной серии практик, обусловленных различными и зачастую неясными мотивами, которые попадают под общую рубрику церемониальных увечий.

Когда жизнь отдается за жизнь, все равно можно предложить жизнь, которая ценится меньше, чем та, что находится в опасности. Когда в Перу заболел инка или какой-нибудь великий владыка, он приносил в жертву божеству одного из своих сыновей, умоляя его принять эту жертву вместо него.^[968] Греки считали достаточным приносить в жертву богам преступников или пленников;^[969] и подобным образом поступали языческие племена Северной Европы, которых, правда, христианские торговцы обвиняли в продаже рабов для жертвоприношений.^[970] Среди подобных рассказов типичный сюжет относится к пунической истории. Карфагеняне, побежденные и ожесточенные в войне с Агатоклом, списали поражение на божественный гнев. В прежние времена Кронос приносил им в жертву избранных сыновей, но в последнее время они откладывали его с детьми, купленными и вскормленными для этой цели. На самом деле они подчинялись естественной склонности жертвователя к замещению, но теперь, во время несчастья, наступила реакция. Чтобы свести счеты и оправдать скупое мошенничество, было совершено чудовищное жертвоприношение. Двести детей, самых знатных в стране, были принесены в жертву идолу. Среди них стояла медная статуя Кроноса с опущенными вниз руками, так что ребенок, положенный на них, скатывался и падал в пропасть, полную огня.^[971] Финикийский бог, называемый здесь Кроносом, обычно, хотя и не безусловно, отождествляется с Молохом. Далее, нам поможет понять, как жертва животного может искупить человеческую жизнь, если мы заметим в Южной Африке, как зулус выкупает потерянного ребенка у нашедшего его быка, или кимбунда искупает кровь раба, принося в жертву быка, чья кровь смывает другую.^[972] Примерами того, как животное заменяет человека в жертвоприношении, могут служить следующие. Среди кхондов Ориссы, когда полковник Макферсон занялся пресечением принесения человеческих жертв сектой богини-земли, они сразу же начали обсуждать план принесения в жертву крупного рогатого скота в качестве заменителя. Теперь есть основания полагать, что этот же ход церемониальных изменений может объяснить следующую жертвенную практику в другой секте хондов. Оказывается, те, кто поклоняется Светлому богу, устраивают в его честь праздник, на котором закалывают буйвола в память о том времени, когда, по их словам, богиня-земля уговаривала людей принести ей человеческие жертвы, но Светлый бог послал божество племени, которое раздавило кровожадную богиню-землю под горой и вытащило из джунглей буйвола, сказав: "Освободите человека, а буйвола принесите в жертву!"^[973] Эта легенда, лишенная мифического одеяния, возможно, действительно фиксирует историческую замену жертвоприношения животных на человеческое. На Цейлоне экзорцист требует назвать имя демона, овладевшего бесноватым, и пациент в иступлении отвечает, называя имя демона: "Я такой-то и такой-то, я требую человеческой жертвы и не уйду без нее!". Жертва обещана, больной приходит в себя от припадка, и через несколько недель жертвоприношение совершается, но вместо человека приносят птицу.^[974] Классические примеры подмены такого рода можно найти в жертвоприношении лани за девственницу Артемиде в Лаодикее, козла за мальчика Дионису в Потниэ. По-видимому, здесь присутствует семитская связь, как и в истории о том, как эолийцы

Тенедоса принесли в жертву Меликертесу (Мелькарту) вместо новорожденного ребенка новорожденного теленка, обули его в бушлаты и ухаживали за коровой-матерью, как за человеческой матерью.^[975]

Еще один шаг в процессе замещения приводит к тому, что поклонник приносит жертву в виде чучела. Поучительный пример того, как возникает этот вид замещения, можно найти в обрядах древней Мексики. На ежегодном празднике водных и горных богов в храмах происходили реальные жертвоприношения людей. В то же время в домах людей совершалось недвусмысленное, но безобидное подражание этому кровавому обряду. Они делали пастовые изображения, поклонялись им и под видом жертвоприношения разрезали их у груди, вынимали сердца, отрубали головы, разделяли и пожирали конечности.^[976] В классических религиях Греции и Рима желание сохранить освященные обряды эпох более варварских, более кровавых или более обильных, проявилось во многих компромиссах этого класса, таких как медные статуи, предлагаемые в качестве человеческих жертв, лепешки из теста или воска в виде зверей, которых они представляли в качестве символических заменителей.^[977] Не в целях экономии, а чтобы избежать лишения жизни, брахманские жертвоприношения, как известно, сводились к подношению моделей жертв-животных в муке и масле.^[978] Современные китайцы, чье удовлетворение от такого рода выдумок так хорошо видно по тому, как они посылают бумажные фигурки в качестве прислуги для мертвых, таким же причудливым образом воплощают идею жертвенного чучела, умилив божество года за исцеление больного. Грубая фигура человека рисуется на листке бумаги или вырезается из него, наклеивается на бамбуковый лист и вставляется вертикально в пакет с шуточными деньгами. С соответствующим экзорцизмом этот представитель выносится на улицу с больным, жрец брызгает водой изо рта на пациента, изображение и шуточные деньги, два последних сжигаются, и компания съедает небольшой пир, устроенный для божества года.^[979] Любопытное историческое значение имеет обычай во время разлива Нила в Каире устанавливать конический столб из земли, который размывает наводнение, когда оно поднимается. Это называется *arûseh* или невеста, и, по-видимому, является заменой, введенной под более гуманным мусульманским влиянием, молодой девственницы в нарядном одеянии, которую в старые времена бросали в реку, в жертву, чтобы получить обильное наводнение.^[980] Опять же, подношение пациентом модели своей больной конечности явно носит характер жертвоприношения, будь то умиловительная жертва до излечения или благодарственная жертва после. С одной стороны, модели рук и ушей, посвященные *ex-voto* в древнеегипетских храмах, считаются благодарственными памятниками,^[981] как и металлические модели лиц, грудей, рук и т. д., в беотийских храмах.^[982] С другой стороны, есть случаи, когда модель и, так сказать, заменитель больной части отдается для получения исцеления; так, в раннехристианские времена в Германии протестовали против языческого обычая подвешивать резные деревянные конечности к полезному идолу для облегчения состояния,^[983] а в современной Индии паломник, приезжающий за исцелением, отдает в храм изображение своей больной конечности, в золоте, серебре или меди, в зависимости от его средств.^[984]

Если теперь мы поищем идею жертвоприношения в пределах современного христианства, то обнаружим ее в двух не слишком заметных проявлениях. Она сохранилась в традиционном фольклоре и занимает место в устоявшейся религии. Один из самых замечательных примеров ее сохранения можно увидеть в Болгарии, где жертвоприношение живых жертв по сей день является одним из общепринятых обрядов этой страны. Они приносят в жертву ягненка в день святого Георгия, объясняя этот обычай легендой, в которой сочетаются эпизоды с жертвоприношением Исаака и чудом о трех детях. В праздник Панагии (Девы Марии) приносят в жертву ягнят, детей, мед, вино и т. д., чтобы дети в доме были здоровы в течение всего года. Маленький ребенок, прикоснувшись к свече одного из трех святых, определяет, кому будет посвящена жертва; когда выбор сделан, все присутствующие выпивают по чашке вина, говоря: "Святой такой-то, тебе

жертва". Затем они перерезают горло ягненку или душат пчел, а вечером вся деревня собирается, чтобы съесть различные жертвы, и мужчины заканчивают церемонию обычной пьяной попойкой".^[985] В пределах России до сих пор приносятся многие и разнообразные жертвы; так, лошадь с головой, намазанной медом, и гривой, украшенной лентами, бросают в реку с двумя жерновами на шее, чтобы умиротворить водяного духа, Водяного, во время его злобного половодья ранней весной; И такую порцию ужина оставляют для домашнего демона - домового, который, если его не накормить таким образом, может превратиться в духа-гадёныша и по ночам стучать по столам и скамьям".^[986] Во многих других районах Европы цепкая память землепашца сохранила в чудесном совершенстве реликвии из прахристианских верований. Во Франконии люди, прежде чем выпить, возливают на землю возлияние; входя в лес, кладут на камень хлеб и фрукты, чтобы отвратить нападения лесного демона, "черничного человека"; пекари бросают в печной дымоход белые булки на счастье и говорят: "Вот, дьявол, они твои!". Каринтийский крестьянин задобрит ветер, поставив блюдо с едой на дереве перед домом, а огонь - бросив в него сало и капли, чтобы шторм и пожар не причинили ему вреда. По крайней мере до конца XVIII века это самое прямое жертвоприношение стихиям можно было увидеть в Германии на празднике середины лета в самой совершенной форме; часть каши со стола бросали в огонь, часть - в воду, часть закапывали в землю, а часть намазывали на листья и клали на крышу дымохода для ветров.^[987] Пережитки таких древних жертвоприношений можно найти в Скандинавии и по сей день; вот лишь один пример: к старым деревенским алтарям, грубым земляным камням с углублениями в виде чаш, до сих пор приходят матери, чьи дети были поражены болезнью троллей, и мажут в углубления сало и оставляют тряпичные куклы в качестве подношений.^[988] Франция может быть представлена обычаем деревенских женщин начинать трапезу, бросая ложку молока или бульона, а также записью об обычае Андрие в Дофини, где в солнцестояние жители деревни выходили на мост, когда вставало солнце, и предлагали ему омлет.^[989] Обычай сжигать заживо самого лучшего теленка, чтобы спасти стадо, пораженное моровым поветрием, имел свои последние примеры в Корнуолле в XIX веке; записи о жертвоприношениях bealtuinn в Шотландии сохранились в Горных горах в течение столетия назад; и шотландцы, живущие до сих пор, помнят, как угол поля оставался необработанным для Goodman's Croft (т.е. Но принцип "обмана дьявола" был уже в моде, и выделенный кусок земли был всего лишь бесполезным клочком.^[990] Это пережиток старого жертвенного обряда, когда шведы до сих пор пекут на йоль пирог в форме кабана, представляя кабана, принесенного в жертву Фрейру, а в Оксфорде по сей день отмечают ту же церемонию предков, когда голову кабана несут на рождественский праздник в Королевском колледже, сопровождая ее песней "Caput apri deferro, Reddens laudes Domino".^[(991)] С томительным воспоминанием о старых возлияниях, немецкая поговорка до сих пор гласит, что хельтапы - это дьявольское подношение.^[992]

Что касается жертвенных обрядов, наиболее полно и официально существующих в современном христианстве, то одним из них является представление ex-votos. Церковная оппозиция продолжению этих классических благодарственных жертвоприношений была лишь временной и частичной. В V веке, по-видимому, было принято приносить в дар святым серебряные и золотые глаза, ноги и т. д. в знак признания совершенных ими исцелений. В начале XVI века Полидор Вергилий, описывая классический обычай, продолжает: "Таким же образом мы теперь предлагаем в наших церквях sigillaria, то есть маленькие изображения из воска, и oscilla. Как только повреждается какая-либо часть тела, например, рука, нога, грудь, мы тут же даем обет Богу и его святым, которым по выздоровлении приносим в жертву руку, ногу или грудь в форме воска; этот обычай дошел до того, что подобные изображения перешли и к другим животным. Поэтому для быка, для лошади, для овцы мы ставим в храмах кукол. В этом случае любой скромный и щепетильный человек может сказать, что он не знает, соперничаем ли мы с религией или суеверием древних"^[993] В современной Европе этот обычай в значительной степени преобладает, но, возможно, несколько угас в низших слоях общества, если судить по общему использованию

для посвященных чучел издевательского серебра и подобных бесполезных материалов. В христианских, как и в прахристианских храмах, облака ладана поднимаются, как и в старину. Прежде всего, хотя церемония жертвоприношения не была первоначальной частью христианского культа, она заняла видное место в ритуале в первые века. Поскольку христианство возникло среди народов, для которых концепция жертвоприношения была одной из самых глубоких религиозных идей, а церемония жертвоприношения - одним из самых искренних усилий поклонения, возникло соблюдение, подходящее для того, чтобы занять освободившееся место. Этот результат был достигнут не путем нового введения, а путем трансмутации. Торжественная евхаристическая трапеза первохристиан со временем получила название жертвоприношения мессы и была адаптирована к церемонии, в которой жертва еды и питья выставляется священником на алтарь в храме и потребляется священником и верующими. Естественным завершением этнографического исследования жертвоприношения является указание на спор между протестантами и католиками, на протяжении последних столетий один из самых острых, разделивших христианский мир, по этому прямому вопросу, является ли жертвоприношение христианским обрядом или нет.

Следующая группа обрядов, которую мы рассмотрим, включает в себя пост и некоторые другие способы получения экстаза и другой болезненной экзальтации в религиозных целях. В предыдущих исследованиях анимизма часто отмечается или подразумевается, что религиозные верования низших рас в немалой степени основаны на свидетельствах видений и снов, рассматриваемых как реальное общение с духовными существами. Начиная с самых ранних этапов развития культуры, мы видим религию в тесном союзе с экстатическими физическими состояниями. Они вызываются различными способами вмешательства в здоровое действие тела и разума, и вряд ли стоит напоминать читателю, что, согласно философским теориям, предшествующим современным медицинским, такие болезненные нарушения объясняются как симптомы божественного посещения или, по крайней мере, сверхчеловеческой духовности. Среди самых сильных средств, способных нарушить функции разума так, чтобы вызвать экстатическое видение, - пост, сопровождаемый, как правило, другими лишениями, а также длительным уединенным созерцанием в пустыне или лесу. Среди обычных превратностей дикарской жизни дикому охотнику не раз приходится невольно испытывать на себе последствия такой жизни в течение нескольких дней и недель, и в этих обстоятельствах он вскоре начинает видеть и разговаривать с фантомами, которые для него являются видимыми личными духами. Узнав таким образом секрет духовного общения, он должен впредь лишь воспроизводить причину, чтобы возобновить эффект.

Обряд поста и полная объективная реальность, приписываемая тому, что мы называем его болезненными симптомами, в поразительных подробностях показаны у диких племен Северной Америки. Среди индейцев (рассказы в основном относятся к племенам алгонкинов) мальчикам и девочкам с самого раннего возраста предписывается длительный и строгий пост; способность долго поститься - завидное отличие, и они воздерживаются от пищи от трех до семи дней, а то и больше, принимая лишь немного воды. Во время таких постов особое внимание уделяется сну. Так, Таннер рассказывает историю некой Нет-но-ква, которая в возрасте двенадцати лет постилась десять дней подряд, пока во сне к ней не пришел человек и не предстал перед ней, и, рассказав о многих вещах, дал ей две палки, сказав: "Я даю тебе их, чтобы ты могла ходить, а твои волосы я даю тебе, чтобы они были как снег"; это заверение в крайней старости было всю жизнь поддержкой для нее во время опасности и бедствий. В зрелом возрасте индийский юноша, удаляясь в уединенное место для поста, медитации и молитвы, получает провидческие впечатления, которые накладывают печать на его характер на всю жизнь, и особенно он ждет, пока во сне ему не явится какое-нибудь животное или предмет, который отныне будет его "лекарством", фетишем-представителем его маниту или защитного гения. Например, престарелый

воин, которому в юности приснилась летучая мышь, прилетевшая к нему, отныне носил на макушке головы шкуру летучей мыши и всю жизнь был неуязвим для врагов, как летучая мышь на крыльях. В загробной жизни индеец, желающий чего-либо, будет поститься до тех пор, пока ему не приснится сон, что его маниту даст ему это. Когда мужчины уходят на охоту, детей иногда заставляют поститься, чтобы во сне они могли получить предзнаменования погони. Охотники, постящиеся перед экспедицией, получают во сне информацию о местах обитания дичи и способах умиротворения гнева злых духов; если сновидцу кажется, что он видит индейца, который давно умер, и слышит его слова: "Если ты хочешь принести мне жертву, то сможешь стрелять в оленей в свое удовольствие", он готовит жертву и сжигает оленя целиком или его часть в честь явившегося. В особенности "meda" или "знахарь" получает в постах большую часть квалификации для своей священной должности. Пророчица оджибва, известная в последующей жизни как Кэтрин Вабозе, рассказывая о своих ранних годах, повествует, как в женском возрасте она постилась в своей уединенной хижине, пока не поднялась в небеса и не увидела у входа духа, Ярко-синее небо; это было первое сверхъестественное сообщение в ее пророческой карьере. Чингваук, вождь алгонкинов, глубоко сведущий в мистических преданиях и картинной письменности своего народа, рассказал Школькрафту следующее: "Чингваук начал с того, что древние индейцы придавали большое значение посту. Они постились иногда по шесть или семь дней, пока их тело и разум не становились свободными и легкими, что подготавливало их к сновидениям. Целью древних провидцев было увидеть во сне солнце, так как считалось, что такой сон позволит им увидеть все на земле. И если они долго постились и много размышляли на эту тему, им это обычно удавалось. Посты и сновидения впервые стали применяться в раннем возрасте. То, что молодой человек видит и переживает во время этих снов и постов, принимается им как истина и становится принципом, регулирующим его дальнейшую жизнь. Он полагается на успех, полагаясь на эти откровения. Если он был благосклонен к своим постам, и люди верят, что он обладает искусством заглядывать в будущее, то ему открыт путь к самым высоким почестям". Пророк, продолжал он, начинает испытывать свою силу втайне, имея лишь одного помощника, чье свидетельство необходимо в случае успеха. По мере продвижения вперед он записывает символами на коре или другом материале фигуры своих снов и откровений, пока иногда не проходит целая зима, посвященная этой теме, и таким образом у него появляется запись его главных откровений. Если предсказанное им подтверждается, помощник упоминает об этом, и тогда на запись ссылаются как на доказательство его пророческой силы и мастерства. Время увеличивает его славу. В конце концов, его *ки-кее-вины*, или записи, показывают старым людям, которые собираются вместе и совещаются по ним, ведь весь народ верит в эти откровения. В конце концов, они одобряют его и заявляют, что он одарен как пророк, наделен мудростью и способен возглавить мнение народа. Таков, заключает он, был древний обычай, и знаменитые старые военачальники достигали своей власти именно таким образом". Остается сказать, что среди этих американских племен "джосакид", или прорицатель, готовит себя постом и использованием потной ванны к состоянию конвульсивного экстаза, в котором он произносит диктовки своих знакомых духов.^[994]

Практика голодания описывается и в других районах некультурного мира, как осуществляемая для получения подобного экстаза и сверхъестественных разговоров. В "Жизни Колона" Романа Пана описывается практика поста в Хайти для получения знаний о будущих событиях от духов (*сeтi*); а столетие или два спустя строгий пост был частью подготовки ученика к ремеслу "бойе" или колдуна, вызывателя, советчика, умиловителя и изгонятеля духов.^[995] Туземцы считали, что "кибете" или колдуны абипонов способны вызывать болезни и смерть, лечить все расстройства, сообщать о далеких и будущих событиях, вызывать дождь, град и бури, вызывать тени мертвых, принимать облик тигров, невинно обращаться со змеями и т. д. Эти способности передавались с дьявольской помощью, и отец Добрижоффер так описывает способ их получения: "Говорят, что те, кто стремится к должности жонглера, садятся на старую иву, нависающую над каким-нибудь

озером, и воздерживаются от пищи в течение нескольких дней, пока не начинают видеть будущее. Мне всегда казалось вероятным, что у этих плутов от долгого голодания наступает слабость мозга, головокружение и своего рода бред, который заставляет их воображать, что они одарены высшей мудростью, и выдавать себя за фокусников. Сначала они накладывают чары на себя, а потом на других".^[996] Малаец, чтобы сделать себя неуязвимым, на три дня уединяется в джунглях и питается скудно, и если на третий день ему снится прекрасный дух, спускающийся к нему, чтобы поговорить, чары срабатывают.^[997] Зулусский врач готовится к общению с "амадлози", или призраками, от которых он должен получать указания по своему ремеслу, с помощью воздержанной диеты, нужды, страданий, наказаний и одиноких скитаний, пока приступы обморока или комы не приведут его к прямому общению с духами. Эти туземные прорицатели часто постятся и изнуряют себя постами, иногда продолжительностью в несколько дней, когда они частично или полностью впадают в экстаз и видят видения. Зулусы настолько хорошо понимают связь между постом и духовным общением, что среди них появилась поговорка: "Постоянно набитое тело не может видеть тайные вещи". Они не верят в толстого пророка.^[998]

Эффекты, которые таким образом ищут и достигают с помощью голодания среди некультурных племен, сохраняются и в условиях развитой цивилизации. Неудивительно, что в индуистской сказке царь Васавадатта и его царица после торжественного покаяния и трехдневного поста должны увидеть во сне Сиву и получить его благодатные вести; неудивительно, что в реальном опыте сегодняшнего дня индуистский йог должен достичь постом состояния, в котором он может телесными глазами созерцать богов.^[999] Греческие жрецы-оракулы признавали пост как средство вызвать пророческие сны и видения; сама дельфийская пифия постилась для вдохновения; Гален замечает, что постные сны более ясные.^[1000] На протяжении веков как причина, так и следствие занимали свое место в христианстве. Так, Михаил Архангел, с мечом в правой руке и весами в левой, явился некоему священнику Сипонте, который в течение двенадцати месяцев молитв и постов просил построить храм в его честь:...

"precibus jejunia longis

Addiderat, totoque orans se afflixerat anno."^[1001]

Читая повествования о чудесных явлениях, увиденных св. Терезы и ее спутников, о том, как святая сошла духом в ад и увидела там тьму, огонь и неимоверное отчаяние, как рядом с ней часто находились ее добрые покровители Петр и Павел, как, когда она в восторге поднялась над решеткой в женском монастыре, где должна была принять причастие, сестра Мария Баптиста и другие присутствовали при этом, они увидели возле нее ангела с золотым огненным дротиком, на конце которого был маленький огонь, и он вонзил его в ее сердце и кишки и вытащил их вместе с ним, оставив ее полностью воспламененной великой любовью к Богу - современный читатель, естественно, ищет подробности о физическом состоянии и привычках жизни сестер, и так же естественно обнаруживает, что св. Тереза была болезненного телосложения и подвержена трансам с самого детства, а в последующей жизни усмирила свою плоть долгими бдениями и религиозной дисциплиной, соблюдая суровый пост в течение восьми месяцев в году.^[1002] Нет нужды множить подобные средневековые записи о постах, которые привели к естественным последствиям в блаженном видении - разве не написаны они страница за страницей в огромных фолиантах болландистов? Пока пост сохраняется как религиозный обряд, до тех пор его последствия в виде болезненной психической экзальтации будут продолжать старую и дикую доктрину, согласно которой болезненные фантазии являются сверхъестественным опытом. Хлеб и мясо могли бы лишить аскета многих ангельских посещений; открытие двери трапезной должно было много раз закрывать врата рая для его взгляда.

Здесь мы видим не всю теорию поста как религиозного обряда, а лишь важную и, возможно, оригинальную ее часть. Воздержание от пищи занимает главное место среди актов самоисцеления или покаяния, области религиозных предписаний, в которую данный аргумент едва ли входит. Рассматривая здесь практику поста с анимистической точки зрения, как процесс вызывания снов и видений, не лишним будет упомянуть вместе с ней и некоторые другие средства, с помощью которых обычно вызываются экстатические явления.

Одним из таких средств является употребление наркотиков. Колумб описывает религиозную церемонию на Вест-Индских островах во время их открытия: на голову идола кладут блюдечко с порошком "кохоба", а затем поклоняющиеся вдыхают этот порошок через трость с двумя отростками, приставленную к носу. Далее Панае описывает, как туземный священник, когда его приводят к больному, вступает в общение с духами, нюхая кохобу, "от чего он пьянеет, не знает, что делает, и говорит много необычных вещей, при этом они утверждают, что разговаривают с кемами, и что от них им сказали, что болезнь пришла". На Амазонке омагуа до наших дней продолжают использовать наркотические растения, вызывающие опьянение, длящееся двадцать четыре часа, во время которого они подвержены необычным видениям; из одного из этих растений они получают порошок "курупа", который они вдыхают в ноздри с помощью Y-образной тростинки.^[1003] Здесь схожие названия и способы применения наркотика ясно показывают историческую связь между омагуа и жителями Антильских островов. Калифорнийские индейцы давали детям наркотические зелья, чтобы получить из последующих видений информацию о своих врагах; так и мундрукус из Северной Бразилии, желая найти убийцу, давали такие напитки провидцам, в чьих снах появлялись преступники.^[1004] Дарьенские индейцы использовали семена *Datura sanguinea* для вызывания у детей пророческого бреда, в котором они открывали спрятанные сокровища. В Перу жрецы, общавшиеся с "уака" или фетишами, вводили себя в экстатическое состояние с помощью наркотического напитка под названием "тонка", изготовленного из того же растения, откуда и пошло его название "уакача" или фетиш-трава.^[1005] Мексиканские жрецы, по-видимому, также использовали мазь или напиток из семян "ололиухки", который вызывал бред и видения.^[1006] В обеих Америках табак служил для подобных целей. Следует заметить, что курение в большей или меньшей степени практикуется среди туземных рас для достижения полного опьянения, причем дым для этой цели глотается. Куря табак, колдуны бразильских племен доводили себя до экстаза в своих конвульсивных оргиях и видели духов; неудивительно, что табак стали называть "священной травой".^[1007] Так что североамериканские индейцы считали опьянение табаком сверхъестественным экстазом, а сны людей в этом состоянии - вдохновенными.^[1008] Эта идея может объяснить примечательное действие индейцев племени делаваров. На их празднике в честь бога огня с его двенадцатью сопровождающими маниту, внутри дома жертвоприношения устанавливалась небольшая печь-хижина, состоящая из двенадцати жердей, связанных вместе наверху и покрытых одеялами, достаточно высокая, чтобы человек мог стоять в ней почти прямо. После пира эту печь раскаляли двенадцатью раскаленными камнями, и двенадцать человек пробирались внутрь. Старик бросал на эти камни двенадцать трубок табака, и когда больные до предела переносили жар и удушливый дым, их вытаскивали, как правило, падая в обморок.^[1009] Эта практика, распространенная в прошлом веке, примечательна тем, что совпадает со скифским способом очищения после похорон, описанным Геродотом. Он рассказывает, что они строят свою хижину из трех кольев, наклоненных друг к другу сверху и покрытых деревянным войлоком; затем они бросают раскаленные камни в корыто, установленное внутри, и бросают на них конопляное семя, которое испускает такие пары, которые не может превзойти ни одна греческая паровая баня, и скифы в своей потеющей хижине режут от восторга.^[1010]

Не останавливаясь на древнеарийском обожествлении опьяняющего напитка, первоисточнике божественной Сомы у индусов и божественной Хаомы у парсов, и на пьяных оргиях поклонения

Дионису в Древней Греции, мы находим более точные древнесветские аналоги экстатических лекарственных средств, используемых в низшей культуре. Таковы отвары талассæгле, которые, по словам Плиния, пили, чтобы вызвать бред и видения; упоминаемые Гесихием снадобья, с помощью которых вызывали Гекату; средневековые колдовские мази, которые вызывали у пациента провидческие существа, переносили его на шабаш ведьм, позволяли ему превращаться в зверя.^[1011] Наиболее полно подобные практики сохранились у персидских дервишей наших дней. Эти мистики не только едят опиум, как большая часть их соотечественников; они курят гашиш, и действие этого наркотика приводит их в состояние экзальтации, переходящее в полнейшую галлюцинацию. Пациенту в таком состоянии, говорит доктор Полак, маленький камень на дороге кажется огромной глыбой, которую он должен перешагнуть; сточная канава становится для него широким потоком, и он зовет лодку, чтобы переправить его через нее; мужские голоса звучат в его ушах как гром; ему кажется, что у него есть крылья и он может подняться с земли. Эти экстатические эффекты, в которых чудо является предметом ежечасного опыта, рассматриваются в Персии как высокие религиозные события; на провидцев и их обряды смотрят как на святых, и они принимают новообращенных.^[1012]

Многие подробности вызывания экстаза и обмороков с помощью телесных упражнений, песнопений, криков и т. д. были случайно приведены при описании доктрины демонической одержимости. Далее я приведу лишь несколько типичных случаев, чтобы показать, что практика вызывания обмороков или припадков с помощью религиозных упражнений, реальных или притворных, изначально принадлежит дикости, откуда она перешла в высшие слои цивилизации. О душевном и телесном состоянии священника или колдуна в Гайане можно судить по его подготовке к священнодействию. В первую очередь это заключалось в голодании и флагелляции чрезвычайной строгости; по окончании поста он должен был танцевать до потери сознания, и его оживляли отваром табачного сока, вызывающим сильную тошноту и рвоту кровью; день за днем это лечение продолжалось, пока кандидат, приведенный в состояние "конвульсионера" или утвержденного в нем, не был готов превратиться из пациента во врача.^[1013] Опять же, на медицинском празднике Виннебаго члены братства собираются в длинной арочной будке, и с ними кандидаты на посвящение, чья подготовка заключается в трехдневном посте, сильном потоотделении и отпаривании травами под руководством старых знахарей. Инициация проводится в собрании несколькими знахарями. Они выстраиваются в ряд, столько, сколько кандидатов; держа перед собой обеими руками мешочки с лекарствами, они сначала медленно танцуют вперед, произнося низкие гортанные звуки по мере приближения к кандидатам, их шаг и голос становятся все энергичнее, пока с яростным "Ух!" они не прижимают свои мешочки к груди. Мгновенно, как будто пораженные электрическим током, кандидаты падают на землю, их конечности вытянуты, мышцы напряжены и дрожат. На них накидывают одеяла, и они лежат так несколько мгновений; как только они покажут признаки восстановления после удара, им помогают подняться на ноги и ведут вперед. В их руки вкладывают мешочки с лекарствами, а в рот - камни; теперь они знахари или знахарки, в зависимости от обстоятельств, в полном общении и содружестве; и теперь они обходят беседку в компании старых членов, беспорядочно сбивая с ног других, тыча в них своими мешочками с лекарствами. Пиршество и танцы под музыку барабана и погремушки продолжают праздник.^[1014] Другой пример можно взять у альфуров Целебеса, пригласивших Эмпонга Лембеджа спуститься в их среду. Жрецы запевают, главный жрец с дергающимися и дрожащими конечностями обращает глаза к небу; Лембедж спускается к нему, и с ужасными жестами вскакивает на доску, бьет по ней связкой листьев, прыгает и танцует, распевая легенды о древнем божестве. Через несколько часов другой жрец освобождает его и поет о другом божестве. Так продолжается день и ночь до пятого дня, и тогда главному жрецу отрезают язык, он падает в обморок, подобный смерти, и его накрывают. Они окуривают бензоином кусок, отрезанный от его языка, и кадят над его телом, призывая его душу; он оживает и танцует, живой, но без речи, пока ему не возвращают остаток языка, а вместе с ним и силу

речи.^[1015] Таким образом, в религии некультурных рас явление "удара" занимает настолько признанное положение, что самозванцы даже подделывают его. По своей болезненной природе подлинные случаи, по крайней мере, явно соответствуют припадкам, которые история фиксирует среди конвульсионеров Сен-Медара и энтузиастов из Севенн. Нам не нужно возвращаться даже на поколение назад, чтобы увидеть симптомы того же типа, принятые в качестве признаков благодати среди нас. Медицинские описания сцен, вызванных фанатичными проповедниками во время "возрождений" в Англии, Ирландии и Америке, представляют большой интерес для студентов, изучающих историю религиозных обрядов. Я приведу лишь один случай. Описывается молодая женщина, которая лежала, вытянувшись во весь рост; ее глаза были закрыты, руки сцеплены и подняты, а тело изогнуто в такой сильной судороге, что казалось, оно опирается дугой на пятки и заднюю часть головы. В таком положении она пролежала без речи и движения несколько минут. Внезапно она издала ужасающий крик и вырвала горсть волос из своей непокрытой головы. Вытанув руки в сторону, она с ужасом воскликнула: "О, эта страшная яма!". Во время этого пароксизма трое крепких мужчин с трудом сдерживали ее. Она вытянула руки в обе стороны, спазматически хватаясь за траву, содрогаясь от ужаса и сжимаясь от какого-то страшного внутреннего видения; но в конце концов она упала, обессиленная, без сил и, по-видимому, бесчувственная.^[1016] Такие описания уводят нас далеко назад в историю человеческого разума, показывая, что современные люди все еще в невежественной искренности производят те самые припадки и обмороки, которым дикие племена на протяжении несметных веков придавали религиозное значение. Эти проявления в современной Европе действительно являются частью возрождения религии, религии психических заболеваний.

От этой серии обрядов, практичных и часто вредных, мы переходим к группе церемоний, характерной чертой которых является живописный символизм. При обсуждении солнечного мифа и поклонения солнцу стало ясно, насколько глубоко в сознании людей ассоциация востока со светом и теплом, жизнью, счастьем и славой, а запада - с темнотой и холодом, смертью и разложением, укоренилась в религиозных верованиях с отдаленных времен. Иллюстрацией и подтверждением этой точки зрения станет наблюдение за тем, как тот же символизм востока и запада обрел форму в реальной церемонии, породив ряд практик, касающихся положения мертвых в могилах и живых в храмах, практик, которые можно отнести к общей рубрике "Ориентация".

В то время как заходящее солнце показывало людям, начиная с дикарских времен, западную область смерти, восходящее солнце показывало сцену, более обнадеживающую, восточную обитель божества. Похоже, что именно отработка солнечной аналогии: с одной стороны, смерть как закат, с другой - новая жизнь как восход, - породила два контрастных правила погребения, которые сходятся в размещении умерших на пути солнца, на линии востока и запада. Так, аборигены Австралии в некоторых районах имеют хорошо выраженные представления о западной земле мертвых, однако среди них известен также обычай хоронить умерших сидя, лицом к востоку.^[1017] Самоанцы и фиджийцы, соглашаясь с тем, что земля усопших лежит на крайнем западе, хоронят труп лежа головой на восток, а ногами на запад;^[1018] телу остается только подняться и идти прямо, чтобы следовать за своей душой домой. Эта идея четко выражена у виннебаго Северной Америки; они иногда хоронят мертвого человека, сидящего по грудь в яме в земле и смотрящего на запад; или же могилы выкапывают на восток и запад, а тела кладут в них головой на восток, с мотивом "чтобы они могли смотреть на счастливую землю на западе".^[1019] С этими обычаями можно сравнить обычаи некоторых южноамериканских племен. Юманас хоронят своих мертвых, согнувшись вдвое, с лицами, обращенными к небесной области восхода солнца, дому их великого доброго божества, которое, как они верят, возьмет их души с собой в свою обитель;^[1020] гуараио хоронят трупы с головами, обращенными к востоку, поскольку именно на восточном небе их бог Тамои, Древний Небес, имеет свои счастливые охотничьи угодья, где

мертвые встретятся снова.^[1021] С другой стороны, по перуанскому обычаю, мертвые должны были лежать в сидячей позе, повернув лица на запад.^[1022] Варварская Азия может быть представлена современными айнами из Йессо, хоронящими мертвых в белых одеждах головой на восток, "потому что там восходит солнце"; или тунгузами, которые хоронят головой на запад; или средневековые татары, возводящие над мертвыми большой курган и устанавливающие на нем статую с лицом, обращенным на восток, держащую в руке чашку с напитком перед пупком; или современные сиамцы, которые не спят головой на запад, потому что именно в таком положении сжигают мертвых".^[1023] Погребение мертвых у древних греков по линии восток-запад, будь то по афинскому обычаю головой к закату или наоборот, является еще одним звеном в цепи обычаев.^[1024] Таким образом, не к поздней и изолированной фантазии, а к продолжению древних и широко распространенных солнечных идей, мы прослеживаем известную легенду о том, что тело Христа было положено головой на запад, таким образом, глядя на восток, и христианский обычай копать могилы на восток и запад, который преобладал в средневековые времена и еще не забыт. Правило класть голову на запад и его значение, что мертвые должны воскреснуть, глядя на восток, прекрасно изложены в следующем отрывке из церковного трактата XVI века: "Debet autem quis sic sepeliri, ut capite ad occidentem posito, pedes dirigat ad orientem, in quo quasi ipsa positione orat: et innuit quod promptus est, ut de occasu festinet ad ortum: de mundo ad seculum."^[1025]

Там, где среди низших рас поклонение солнцу начинает закрепляться в систематическом ритуале, ориентация поклоняющегося и храма становится привычной и отчетливой. Поклоняющиеся солнцу команчи, готовясь к военному походу, кладут свое оружие на восточную сторону ложи, чтобы принять первые лучи солнца; это пережиток старого солнечного обряда, когда христианизированные индейцы пуэбло в Нью-Мексико поворачиваются к солнцу при его восходе".^[1026] Уже было замечено, как в старые времена каждое утро на восходе солнца вождь племени натчез в Луизиане стоял лицом к востоку у дверей своего дома и сначала курил в сторону солнца, прежде чем повернуться к другим трем четвертям света.^[1027] Пещерный храм поклоняющихся солнцу апалачей Флориды выходил своим отверстием на восток, и внутри стояли жрецы в дни праздников на рассвете, ожидая, пока первые лучи войдут, чтобы начать назначенные обряды песнопений, воскурений и подношений.^[1028] В старой Мексике, где поклонение солнцу было центральной доктриной сложной религии, мужчины преклоняли колени в молитве на востоке, а двери святилищ смотрели в основном на запад.^[1029] Для солнечного культа Перу было характерно, что даже деревни обычно строились на склонах к востоку, чтобы люди могли видеть и приветствовать национальное божество при его восходе. В храме Солнца в Куско его великолепный золотой диск на западной стене выходил через восточную дверь, так что при восходе его первые лучи падали на него, отражаясь от него и освещая святилище.^[1030]

В Азии древняя арийская религия солнца проявляется не менее ярко в обрядах ориентации. Они занимают свое место в изнурительной рутине, которую брахман должен выполнять ежедневно. Совершив омовение на рассвете и помедитировав на лучезарный солнечный свет, который есть Брахма, высшая душа, он приступает к поклонению солнцу, стоя на одной ноге и опираясь другой на лодыжку или пятку, глядя на восток и держа руки раскрытыми перед собой в виде пустоты. В полдень, когда он снова поклоняется солнцу, он должен читать свою ежедневную часть Вед, сидя лицом к востоку; именно глядя на восток, он должен сначала преподнести богам свое подношение из ячменя и воды, прежде чем повернуться к северу и югу; именно с первым и главным направлением на восток должно быть совершено освящение огня и жертвенных принадлежностей, церемония, которая является основой всех его религиозных действий.^[1031] Значение такого почтения, оказываемого поклонниками солнца славному восточному региону его восхода, может быть усилено для нас, если мы поставим рядом с ним церемонию более мрачной веры, демонстрирующую благоговейный ужас перед западным домом смерти. Противоположностью посвящения на востоке, совершаемого ортодоксальными брахманами,

является посвящение на западе, совершаемое головорезами, поклоняющимися богине смерти Кали. В честь Кали убивали их жертвы, а ей посвящали священную кирку, которой копали могилы убитых. Во времена пресечения деятельности Thuggee англичане заставили тех, кто хорошо знал этот темный ритуал, провести освящение кирки в их присутствии. На страшное орудие не должно падать ни тени живого существа, освячитель садится лицом к западу, чтобы совершить четырехкратное омовение и семикратное прохождение через огонь, а затем, доказав, что оно должным образом освящено знаменем кокосового ореха, разделенного на части, его кладут на землю, и прохожие поклоняются ему, повернувшись на запад.^[1032]

Эти два противоположных обряда востока и запада утвердились сами собой и до сих пор остаются утвердившимися в современной европейской религии. Если судить о ходе истории, которая привела к такому положению вещей, едва ли можно предположить, что еврейское влияние было эффективным. Вход в иудейский храм находился на востоке, а святилище - на западе. Поклонение солнцу было для иудеев мерзостью, и в видении Иезекииля, охваченного ужасом, ориентация, особенно связанная с ним, предстает как совершенно противоположная иудейскому обычаю: "И вот, у дверей храма Иеговы, между папертью и жертвенником, около пяти и двадцати человек, спиною к храму Иеговы, а лицом к востоку, и поклонялись солнцу к востоку".^[(1033)] Также нет оснований полагать, что в более поздние века такая ориентация закрепились в еврейском обряде. Солнечные обряды других народов, чьи идеи занимали видное место в раннем развитии христианства, достаточны для объяснения возникновения христианской ориентации. С одной стороны, существовало азиатское солнцепоклонничество, возможно, специально связанное с почитанием восходящего солнца в старой персидской религии, которое оставило реликты на востоке турецкой империи и в наши дни; христианские секты молились солнцу, а езиды обращались к востоку как к своей кибле и хоронили своих мертвых, глядя туда.^[1034] С другой стороны, ориентация была признана в классической греческой религии, но не как рабское подчинение единому закону, а как принцип, который должен быть реализован обратными способами. Так, у афинян было принято, чтобы вход в храм был восточным, через который божественный образ созерцал восходящее солнце. Именно на это правило ссылается Лукиан, когда говорит о том, как приятно смотреть на самый прекрасный и долгожданный день, приветствовать солнце, когда оно выглядывает, впитывать свет через широко распахнутые двери, как древние строили свои храмы, обращенные на восток. Не менее ясно и противоположное правило, изложенное Витрувием: священные дома бессмертных богов должны быть устроены так, чтобы, если не мешает причина и выбор свободен, храм и статуя, воздвигнутая в камере, смотрели на запад, чтобы те, кто подходит к алтарю для жертвоприношения, обета и молитвы, могли сразу смотреть на статую и на восточное небо, и божественные фигуры, таким образом, как бы поднимались и смотрели на них. Алтари богов должны были стоять на востоке.^[1035]

Неизвестная в первобытном христианстве, церемония ориентации была разработана в течение первых четырех веков его существования. Стало принято обращаться в молитве к востоку, мистическому региону Света Мира, Солнца Праведности. Августин говорит: "Когда мы стоим на молитве, мы обращаемся к востоку, где находится небо, не для того, чтобы Бог был только там и оставил все остальные части мира, но чтобы побудить наш разум обратиться к более совершенной природе, то есть к Господу". Неудивительно, что ранние христиане считались практикующими по существу обряд поклонения солнцу, который они практиковали по форме. Так, Тертуллиан пишет: "Другие, правда, с большей правдой и достоверностью считают солнце нашим Богом... подозрение возникает из-за того, что известно, что мы молимся в сторону востока". Хотя некоторые из самых древних и почитаемых церквей христианства свидетельствуют о том, что ориентация не была изначальным законом церковной архитектуры, она все же стала доминирующей в первые века. То, что автор "Апостольских конституций" должен был давать указания о строительстве церквей в направлении на восток (ὁ οἶκος ἔστω ἐπὶ μὲν ἡλίου, κατὰ ἀνατολὰς

тетραμενος), как Витрувий установил правило для храмов богов, является лишь частью той ассимиляции церкви с храмом, которая так сильно повлияла на схему поклонения. Из всех христианских церемоний, однако, именно в обряде крещения ориентация приняла наиболее полную и живописную форму. Катехумена ставили лицом к западу, а затем повелевали отречься от сатаны жестами отвращения, простирая к нему руки или ударяя ими вместе, а также трижды дуя или плюя на него. Кирилл Иерусалимский в своем "Мистагогическом катехизисе" так изображает эту сцену: "Вы сначала вошли в преддверие крещальни и, стоя к западу (πρὸς τὰς δυσμάς), получили повеление отбросить сатану, простирая руки, как будто он настоящий..... И почему вы стояли к западу? Это было необходимо, потому что закат - это вид тьмы, а он - тьма и имеет свою силу во тьме; поэтому, символически глядя на запад, вы отрекаетесь от этого темного и мрачного владыки". Затем, повернувшись к востоку, катехумен принимает верность своему новому господину, Христу. Церемония и ее значение ясно изложены Иеронимом, который говорит следующее: "В таинствах [крещения] мы сначала отрекаемся от того, кто находится на западе и умирает для нас с нашими грехами; и так, обращаясь к востоку, мы заключаем завет с Солнцем правды, обещая быть его слугами".^[1036] Этот совершенный двойной обряд востока и запада, сохранившийся в церемонии крещения греческой церкви, можно наблюдать в России по сей день. Ориентация церквей и практика обращения к востоку в качестве акта поклонения являются общими как для греческого, так и для латинского ритуала. В нашей стране они пришли в упадок после Реформации, пока в начале XIX века не стали казаться выходящими из употребления; с тех пор, однако, они вновь обрели определенную значимость благодаря возрожденному в наши дни медиевализму. Для человека, изучающего историю, это поразительный пример связи мысли и церемонии в религиях низшей и высшей культуры, когда мы видим, что в нашей среде сохранился, с выхолощенным смыслом, этот древний солнечный обряд. Влияние божественного Солнца на его грубых и древних поклонников все еще сохраняется перед нашими глазами как механическая сила, действующая диамагнитно, чтобы настроить ось церкви и повернуть тело поклоняющегося.

Последняя группа обрядов, чей путь через религиозную историю будет изложен здесь, включает в себя разнообразные драматические акты церемониального очищения Люстрации. При всей неясности и запутанности, вызванной вековыми изменениями, первобытная мысль, лежащая в основе этих церемоний, все еще открыта для обозрения. Это переход от практического к символическому очищению, от удаления телесной нечистоты к избавлению от невидимого, духовного и, наконец, морального зла. Наш язык следует этому идеальному движению до предела, где такие слова, как "очищение" и "очищение", перешли от своего первого материального значения к значению удаления церемониального загрязнения, юридической вины и морального греха. То, что мы выражаем метафорой, люди низшей культуры рано начали выражать церемониями, очищая людей и предметы различными предписанными обрядами, особенно окуная их в воду и окропляя водой, окуривая их и пропуская через огонь. Самым ярким доказательством первоначальной практичности процедур, перешедших теперь в формализм, является указание на то, насколько церемониальные люстрации все еще сохраняют свою связь с периодами жизни, когда необходимо реальное очищение, насколько они все еще заключаются в формальном очищении новорожденного ребенка и матери, убийцы, пролившего кровь, или скорбящего, прикоснувшегося к труп. Изучая распределение форм люстрации между расами мира и учитывая значительное влияние их передачи от религии к религии и от народа к народу, мы можем судить, что разнообразие их деталей и целей едва ли способствует теории, согласно которой все они исторически происходят от одной или даже нескольких особых религий древнего мира. Скорее, они служат примером независимого развития, в разных направлениях, идеи, общей для всего человечества. Это мнение можно обосновать, рассмотрев люстрацию через ряд типичных примеров, которые показывают ее появление и характер в культуре дикарей и

варваров, как акт, относящийся к определенным хорошо отмеченным событиям человеческой жизни.

Очищение новорожденного ребенка встречается у низших рас в различных формах, но, возможно, в некоторых отдельных случаях заимствовано у высших. Следует заметить, что, хотя наречение ребенка именем часто ассоциируется с его церемониальным очищением, реальной связи между этими двумя обрядами нет, помимо того, что они совершаются в одно и то же раннее время жизни. Для тех, кто ищет фактическое происхождение таких церемоний, одним из наиболее наводящих на размышления рассказов является простое упоминание о двух необходимых действиях - омовении и наречении имени, которые совершаются вместе в чисто практических целях, но еще не перешли в формальную церемонию - жители острова Кичтак, как отмечается, при рождении омывают ребенка и дают ему имя.^[1037] У бразильских юманов, как только ребенок научится сидеть, его окропляют отваром определенных трав и дают имя, принадлежавшее предку.^[1038] Среди некоторых племен джакунов Малайского полуострова, как только ребенок рождается, его несут к ближайшему ручью и моют; затем его возвращают в дом, разжигают костер и подбрасывают ароматные дрова, по которым он проходит несколько раз.^[1039] Крещение младенцев у новозеландцев - не новая практика, и они считают ее старым традиционным обрядом, но ничего похожего не наблюдается среди других ветвей полинезийской расы. Независимо от того, был ли он придуман самостоятельно или нет, он был тщательно проработан в религиозной схеме туземцев. Крещение совершалось на восьмой день или раньше, на берегу ручья или в другом месте, туземным священником, который окроплял ребенка водой с помощью ветки или прутика; иногда ребенка погружали в воду. После этой люстрации он получал свое имя, причем жрец повторял список имен предков, пока ребенок не выбирал его сам, чихая на него. Церемония носила характер посвящения и сопровождалась ритмичными формулами увещевания. Будущему воину предписывалось пылать гневом, проворно прыгать и отбиваться от копий, быть злым, смелым и трудолюбивым, работать до того, как с земли сойдет роса; будущей хозяйке предписывалось добывать пищу, ходить за дровами и ткать одежду с одышкой. В последующие годы, чтобы принять отрока в ряды воинов, проводилось второе священное окропление. В связи с причиной этого церемониального омовения следует заметить, что новорожденный ребенок в высшей степени тапу, и к нему могут прикасаться только несколько особых людей, пока это ограничение не будет снято.^[1040] На Мадагаскаре огонь поддерживают в комнате в течение нескольких дней, затем ребенка в его лучшей одежде в надлежащей форме выносят из дома и возвращают матери, оба раза осторожно поднимая над огнем, который разводят возле двери.^[1041] В Африке наиболее заметными церемониями этого класса являются следующие. Жители Сарака омывают ребенка через три дня после рождения святой водой.^[1042] Когда ребенку мандинго исполнялась неделя, его стригли, и священник, призывая благословения, брал его на руки, шептал на ухо, трижды плевал ему в лицо и произносил его имя вслух перед собравшейся компанией.^[1043] В Гвинее, когда рождается ребенок, об этом событии публично объявляют, новорожденного выносят на улицу, и глава города или семьи окропляет его водой из тазика, давая ему имя и призывая на него благословения здоровья и богатства; другие друзья следуют этому примеру, пока ребенок не будет полностью вымоchen.^[1044] В этих различных примерах люстрации младенцев очищение огнем имеет особое этнологическое значение не потому, что эта процедура более естественна для ума дикарей, чем купание или окропление водой, а потому, что эта последняя церемония иногда могла быть имитирована из христианского крещения. Тот факт, что люстрация младенцев у дикарей и варваров в ряде случаев связана с верой в перерождение душ предков, по-видимому, указывает на принадлежность этого обряда к отдаленным дохристианским эпохам.^[1045]

Очищение женщин при родах и т. д. церемониально практикуется низшими расами при обстоятельствах, которые не предполагают заимствования у более цивилизованных народов. Уединение и люстрация в племенах североамериканских индейцев сравнивались с левитским законом, но сходство не очень близкое и относится скорее к стадии цивилизации, чем к предписанию конкретного народа. Хорошим примером независимого развития подобных обычаев является то, что обряд тушения костров и разжигания "нового огня" по возвращении женщины характерен для ирокезов и сиу в Северной Америке,^[1046] и басуто в Южной Африке. У последних хорошо известен обряд люстрации окроплением, совершаемый над девушками в женском возрасте.^[1047] Хоттентоты считали мать и ребенка нечистыми, пока их не вымоют и не намажут по нечистоплотной туземной моде.^[1048] Люстрация водой была обычной в Западной Африке.^[1049] Татарские племена в Монголии использовали купание, а в Сибири обычай прыгать через огонь отвечал цели очищения.^[1050] Мантры Малайского полуострова превратили купание матери после родов в церемониальный обряд.^[1051] Так происходит и среди коренных жителей Индии, где как в северных, так и в южных районах наречение ребенка связано с очищением матери, причем обе церемонии совершаются в один и тот же день.^[1052] Если не расширять этот список примеров, то и так ясно, что перед нами запись практического обычая, освященного традиционной привычкой и вошедшего в круг религиозных церемоний.

То же самое можно сказать и об очищении диких и варварских рас по случаю загрязнения в результате кровопролития или похорон. В Северной Америке дакоты используют паровую ванну не только как лекарство, но и для устранения церемониальной нечистоты, вызванной убийством человека или прикосновением к мертвому телу.^[1053] Так, среди навахо человек, которому поручено нести мертвое тело для погребения, считается нечистым, пока тщательно не вымоется в воде, приготовленной для этой цели по определенным церемониям.^[1054] На Мадагаскаре никто из присутствующих на похоронах не может войти во двор дворца, пока не искупается, и во всех случаях по возвращении из могилы должно быть совершенно омовение одежды скорбящего.^[1055] У басуто Южной Африки воины, возвращающиеся после битвы, должны избавиться от пролитой крови, иначе тени их жертв будут преследовать их и нарушать их сон. Поэтому они идут процессией в полном вооружении к ближайшему ручью, чтобы омыться, и их оружие тоже омывают. Обычно в эту церемонию колдун, находящийся выше по течению, добавляет какой-нибудь магический ингредиент, подобный тому, который он использует при приготовлении святой воды, которой окропляют людей с помощью хвоста зверя во время частых общественных очищений. Кроме того, эти басуты используют окуривание горящим деревом для очищения растущей кукурузы и скота, отбитого у врага. Огонь служит для очищения в случаях слишком незначительных, чтобы требовать жертвоприношения; так, когда мать видит, что ее ребенок ходит над могилой, она спешит позвать его, заставляет встать перед ней и зажигает маленький огонь у его ног.^[1056] Зулусы, чей ужас перед мертвым телом побуждает их изгонять и оставлять в лесу своих больных, хотя бы и чужих, очищают себя омовением после похорон. Следует заметить, что эти обряды стали означать нечто отличное от простой чистоты. Кафиры, которые очищают себя от церемониальной нечистоты омовением, не имеют привычки мыть себя или свои сосуды для обычных целей, а собаки и тараканы делят между собой обязанность очищать корзины с молоком.^[1057] Средневековые татарские племена, некоторые из которых имели совестливые угрызания против купания, считали прохождение через огонь или между двумя кострами достаточным очищением, и домашние вещи умерших люстрировались этим последним способом.^[1058]

У организованных народов полуцивилизованного и цивилизованного мира, где религия складывается в сложные и систематические схемы, привычные для низшей культуры

практики люстрации становятся частью строгих церемониальных систем. По-видимому, именно на этом этапе своего существования они часто приобретают, помимо своего прежнего церемониального значения, этический смысл, отсутствовавший или почти отсутствовавший в них при их первом появлении над религиозным горизонтом. Это станет очевидным, если мы рассмотрим таинства люстрации в великих национальных религиях истории. Сначала стоит обратить внимание на обычаи двух полумодернизированных народов Америки, которые, хотя и не оказали практического влияния на цивилизацию в целом, дают ценную иллюстрацию переходного периода в культуре, оставляя в стороне неясный вопрос о том, была ли их особая цивилизация подвержена влиянию Старого Света в ранние или поздние времена.

В религии Перу люстрация хорошо заметна и характерна. В день рождения ребенка воду, в которой он был омыт, выливали в яму в земле, а заклинания повторял волшебник или жрец; прекрасный пример церемониального смыывания злых влияний. Наречение ребенка именем также в большей или меньшей степени сопровождалось церемониальным омовением, как в районах, где в два года его отлучали от груди, крестили, торжественно срезали волосы каменным ножом и получали детское имя; перуанские индейцы до сих пор срезают прядь волос ребенка при его крещении. Более того, значение люстрации как снятия вины четко зафиксировано в древнем Перу; после признания вины инка купался в соседней реке и повторял такую формулу: "О ты, река, прими грехи, в которых я сегодня признался Солнцу, спусти их в море, и пусть они больше никогда не появляются".^[1059] В старой Мексике первый акт церемониальной люстрации происходил при рождении. Кормилица омывала младенца во имя богини воды, чтобы удалить нечистоту его рождения, очистить его сердце и дать ему хорошую и совершенную жизнь; затем, дуя на воду в правой руке, она снова омывала его, предупреждая о предстоящих испытаниях, страданиях и трудах, и молила невидимое Божество сойти на воду, очистить ребенка от греха и скверны и избавить его от несчастий. Второй акт происходил примерно через четыре дня, если астрологи не откладывали его. На праздничном собрании, среди костров, разожженных после первой церемонии, кормилица раздевала ребенка, посланного богами в этот печальный и скорбный мир, давала ему живительную воду и омывала его, изгоняя зло из каждой конечности и вознося божествам назначенные молитвы о добродетели и благословении. Именно тогда в руку мальчика или девочки вкладывались игрушечные орудия войны, ремесла или домашнего труда (обычай, необычайно похожий на тот, что распространен в Китае), а другие дети, наставляемые родителями, давали новорожденному детское имя, которое затем заменялось другим в зрелом или женском возрасте. Нет ничего неправдоподобного в утверждении, что ребенка также четыре раза пропускали через огонь, но оснований для этого недостаточно. Религиозный характер омовения хорошо виден в Мексике, где оно является частью ежедневной службы жрецов. Жизнь ацтеков заканчивалась, как и начиналась, церемониальной люстрацией; одной из погребальных церемоний было окропление головы трупа люстральной водой этой жизни.^[1060]

Среди народов Восточной Азии и в более цивилизованных туранских районах Центральной Азии церемония люстрации часто встречается; но попытка общего суждения о том, насколько это могут быть местные обряды, а насколько церемонии, заимствованные из иностранных религиозных систем, часто влечет за собой трудности в этнографии. В качестве примера можно привести окропление и наречение ребенка в месячном возрасте в Японии, а также другие обряды, связанные с поклонением;^[1061] в Китае религиозная церемония первого омовения трехдневного младенца, подъем невесты над горящими углями, окропление

святой водой жертвоприношений и помещений, а также скорбящих после похорон;^[1062] в Бирме очищение матери огнем и ежегодный праздник окропления.^[1063] В рамках буддизма в его ламаистской форме мы находим такие примеры, как тибетская и монгольская люстрация ребенка через несколько дней после рождения, когда лама благословляет воду, трижды погружает ребенка и дает ему имя; бураэтское освящение путем троекратного омовения; тибетская церемония, когда скорбящие, возвращающиеся с похорон, стоят перед костром, омывают руки теплой водой на раскаленных углях и трижды окуривают себя соответствующими формулами.^[1064] С этим крещением младенцев у тибетцев и монголов можно сравнить обряд их этнологических сородичей в Европе. У саамов в их полухристианском состоянии существовала форма крещения, при которой новое имя, имя умершего предка, который снова будет жить в ребенке, как было духовно сообщено матери во сне, давалось с трехкратным окроплением и омовением теплой водой, в которую клали мистические ольховые палочки. Эта церемония, хотя и называлась скандинавским именем "лауго" или баня, отличалась от христианского крещения, которому также следовали саамы.^[1065] Естественное этнографическое объяснение этих двух обрядов крещения, существующих вместе в Северной Европе, заключается в том, что христианство принесло новый обряд, не вытеснив предыдущий туземный.

В других азиатских районах люстрация проявляется в более компактном и характерном религиозном развитии. Брахман ведет жизнь, отмеченную повторяющимися церемониями очищения, начиная с того момента, когда его первое появление в мире приносит нечистоту в дом, требуя омовения и чистой одежды для ее удаления, и далее через годы жизни от молодости до старости, где купание составляет главную часть ежеминутного церемониала ежедневного поклонения, а дальнейшие омовения и омовения входят в более торжественные религиозные акты, пока, наконец, не наступает день, когда его родные, возвращаясь домой после похорон, очищают себя последней ванной от загрязнения его останками. В качестве средства некоторых из своих разнообразных похотей индус прибегает к священной корове, но его более частым средством удаления нечистот тела и души является вода, божественные воды, к которым он обращается с молитвой: "Унеси, о вода, все, что есть во мне злого, что я сделал насилием или проклятием, и неправду!"^[1066] Религия парси предписывает систему люстрации, которая хорошо показывает ее общее происхождение с индуизмом благодаря схожему использованию коровьей мочи и воды. Купание или окропление водой, или нанесение "ниранга", смываемого водой, являются частью ежедневных религиозных обрядов, а также таких особых церемоний, как наречение имени новорожденному, надевание священного шнура, очищение матери после родов, очищение того, кто прикоснулся к труп, когда нечистый демон, изгоняемый окроплением доброй водой с макушки головы и с конечностей на ноги, выходит из пальцев левой ноги и улетает, как муха, в злой северный край. Возможно, именно влияние этой религии предков, даже в большей степени, чем реальные законы ислама, делает современного перса столь ярким примером того, как церемония может преобладать над реальностью. Скорее по форме, чем по сути, его чистоплотность близка к благочестию. Он доводит принцип устранения юридической нечистоты путем омовения до того, что святой человек омывает глаза, если они были осквернены взглядом неверного. Он носит с собой горшок с длинным носиком для омовения, но при этом обезлюживает землю, пренебрегая простейшими санитарными правилами, и его можно увидеть на берегу маленького резервуара, в котором до него побывали десятки людей, вынужденного расчищать рукой место в грязных отбросах на воде, прежде чем погрузиться в нее, чтобы добиться церемониальной чистоты.^[1067]

В противовес арийским обрядам люстрации в религиях Азии можно привести известные типы в религиях классической Европы. На греческих амфидромиях, когда ребенку

исполнялась неделя, женщины, помогавшие при родах, омывали руки, после чего кормилица несла его вокруг костра, и он получал свое имя; римский ребенок получал свое имя с люстрацией примерно в том же возрасте, и зафиксирован обычай, когда кормилица касалась его губ и лба слюной. Омовение перед актом поклонения было церемонией, переданной греческим и римским ритуалом через классические века: καθάραις δὲ δρόοις, ὀφιδρανάμενοι στυχεῖτε ναοὺς- eo lavatum, ut sacrificem. Святая вода, смешанная с солью, сосуд со святой водой у входа в храм, кисть для окропления молящихся - все это относится к классической древности. Римляне, их стада и отары, их поля очищались от болезней и других недугов с помощью люстраций, которые прекрасно показывают равнозначность воды и огня как средств очищения; прохождение стад и пастухов через костры, окропление водой лавровых веток, окуливание душистыми ветвями, травами и серой составляли часть деревенских обрядов Палилии. Кровопролитие требовало люстральной церемонии. Гектор боится наливать немытыми руками темное вино, он не может молиться Зевсу, окутанному облаками, забрызганному кровью; Энеас не может прикоснуться к домашним богам, пока не очистится от крови живым потоком. Именно с такими мыслями Овидий написал свой знаменитый упрек своим слишком легкомысленным соотечественникам, которые воображали, что вода действительно может смыть преступление крови: "Ah nimium faciles".

"Ah nimium faciles, qui tristia crimina cædis

Fluminea tolli posse putetis aqua.

Так и скорбящий должен быть очищен люстрацией от загрязняющего присутствия смерти. У дверей греческого траурного дома ставили сосуд с водой, чтобы те, кто находился внутри, могли окропить себя и стать чистыми; в то время как скорбящие, возвращавшиеся с римских похорон, облитые водой и переступившие через огонь, благодаря этому двойному процессу становились чистыми.^[1068]

Постановления об очищении в Левитском законе особенно связаны с устранением юридической нечистоты, связанной с родами, смертью и другими загрязнениями. Для этих целей предписывалось омовение, а также окропление водой отделения, водой, смешанной с пеплом красной телицы. Омовение было частью посвящения священников, и без него они не могли ни служить у алтаря, ни входить в скинию. В более поздние времена еврейской национальной истории, возможно, благодаря общению с народами, у которых омовение больше входило в повседневную жизнь, церемониальные омовения умножились. По-видимому, к этому периоду следует отнести и церемонию, которая в последующие века занимает столь важное место в религии всего мира, - обряд крещения прозелитов.^[1069] Люстрация у мусульман - это омовение водой, а по умолчанию пылью или песком, совершаемое частично перед молитвой, а полностью - в особые дни или для устранения особой нечистоты. Это строго религиозные действия, принадлежащие в принципе к распространенному обычаю восточной религии; и их детали, будь то изобретенные или принятые в исламе, не заимствованы из иудаизма или христианства.^[1070] Обряды люстрации, которые занимали и занимают свое место в рамках христианства, находятся в хорошо заметной исторической связи с иудейским и языческим ритуалом. Очищение огнем появилось как реальная церемония только среди некоторых малоизвестных христианских сект и в европейском фольклорном обычае пропускать детей через огонь или над огнем, если мы действительно можем быть уверены, что этот обряд люстрационный, а не жертвенный.^[1071] Обычным средством очищения является вода. Святая вода широко используется в греческой и римской церквях. Она благословляет богомольца, когда он входит в храм, исцеляет болезни, отвращает колдовство от людей и зверей, изгоняет демонов из одержимых, останавливает перо спиритов, заставляет стол, на который

брызнули, бешено биться о стену; по крайней мере, таковы приписываемые ей силы, и некоторые из наиболее поразительных из них были недавно подтверждены папской санкцией. Эта люстрация святой водой настолько точно продолжает древний классический обряд, что его апологеты склонны объяснять соответствие тем, что сатана украл ее для своих злых целей.^[1072] Католический ритуал следует древнему жертвенному обычаю в церемониальном омовении рук священника перед мессой. Прикосновение священника своей левой к ушам и ноздрям младенца или катехумена со словами "Ephphatha", очевидно, связано с отрывками из Евангелия; его принятие в качестве церемонии крещения сравнивали, возможно, справедливо, с классической люстрацией левой.^[1073] Наконец, остается только сказать, что церемониальное очищение как христианский акт сосредоточено в водном крещении, этом символе инициации новообращенных, который история прослеживает от иудейского обряда до обряда Иоанна Крестителя, а затем и до христианского таинства. В последующие эпохи крещение взрослых продолжает иудейскую церемонию принятия прозелита, а крещение младенцев сочетается с люстрацией новорожденного. Проходя через диапазон значений, отделяющий таинство римского сотника от таинства римского кардинала, становясь для одних торжественным символом новой жизни и веры, для других - актом, обладающим сверхъестественной силой, обряд крещения почти во всем христианском мире остается внешним знаком христианского исповедания.

При рассмотрении данной группы религиозных обрядов их проявления в религиях высших народов были лишь скудно описаны по сравнению с их рудиментарными формами в низшей культуре. Однако такое изменение пропорций, обусловленное практической значимостью, ни в коем случае не отменяет, а скорее помогает извлечь этнографические уроки, прослеживая их ход в истории. Проходя через различные фазы выживания, модификации и преемственности, они каждый по-своему раскрывают нити преемственности, связывающие верования низшего и высшего мира; они показывают, как трудно цивилизованному человеку понять религиозные обряды даже своей собственной земли без знания смысла, часто весьма непохожего, который они несли для людей далеких веков и стран, представителей уровней культуры, далеко отличных от его.

ГЛАВА XIX. ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Практические результаты изучения первобытной культуры - ее влияние в наименьшей степени на позитивную науку, в наибольшей - на интеллектуальную, моральную, социальную и политическую философию - язык - мифология - этика и право - религия - действие науки о культуре как средства продвижения прогресса и устранения препятствий, эффективных в ходе развития цивилизации.

Теперь, завершая эти исследования отношения первобытной и современной цивилизации, остается подчеркнуть практическое значение соображений, высказанных в ходе их проведения. Допустим, что археология, возвращая студента к самым отдаленным известным условиям человеческой жизни, показывает, что эта жизнь была однозначно дикарского типа; Допустим, что грубый кремневый топор, выкопанный среди костей мамонтов в

галечнике, чтобы лежать на письменном столе этнолога, является для него типом первобытной культуры, простой, но искусной, неуклюжей, но целеустремленной, низкой по художественному уровню, но еще только начавшей восхождение к высшему развитию, - что тогда? Конечно, история и праистория человека занимают свое место в общей схеме познания. Конечно, доктрина всемирной эволюции цивилизации - это то, что философские умы воспримут с большим интересом, как тему абстрактной науки. Но помимо этого, такие исследования имеют и практическую сторону, как источник силы, призванной влиять на ход современных идей и действий. Установление связи между тем, что думали и делали некультурные древние люди, и тем, что думают и делают культурные современные люди, - это не вопрос неприменимого теоретического знания, ибо оно поднимает вопрос, насколько современные мнения и поведение основаны на прочной почве самых надежных современных знаний, или насколько только на тех знаниях, которые были доступны на ранних и более грубых стадиях культуры, где формировались их типы. Приходится констатировать, что ранняя история человека оказывает влияние, почти игнорируемое теми, на кого она должна оказывать наиболее сильное воздействие, на некоторые из самых глубоких и жизненно важных моментов нашего интеллектуального, промышленного и социального состояния.

Даже в передовых науках, таких как измерение, сила и структура в неорганическом и органическом мире, распространенной и серьезной ошибкой является принцип "пусть все останется в прошлом". Если бы научные системы были такими прорицательскими откровениями, какими они иногда кажутся, было бы оправданно не обращать внимания на предшествовавшее им состояние простого мнения или фантазии. Но исследователь, который обращается от своих современных учебников к старинным диссертациям великих мыслителей прошлого, извлекает из истории своего дела более верное представление о соотношении теории и факта, учится по ходу развития каждой текущей гипотезы оценивать смысл ее существования и полное значение и даже обнаруживает, что возвращение к старым отправным точкам может позволить ему найти новые пути там, где современный путь кажется остановленным непроходимыми барьерами. Правда, рудиментарные состояния искусств и наук часто скорее любопытны, чем практически поучительны, особенно потому, что современный практик сохранил в качестве элементарных процессов результаты самых напряженных усилий древнего или дикого человека. Возможно, наши мастера по изготовлению инструментов не смогут почерпнуть из музея дикарских орудий больше, чем несколько наводящих на размышления подсказок, наши врачи могут интересоваться дикарскими рецептами лишь постольку, поскольку они связаны с использованием местных лекарств, наши математики могут оставить для младенческой школы самые высокие полеты дикарской арифметики, наши астрономы могут найти в звездочетах низших рас лишь неинструктивное сочетание мифа и обыденности. Но есть области знания, не менее важные, чем механика и медицина, арифметика и астрономия, в которых изучение низших ступеней, как влияющих на практическое принятие высших, не может быть так легкомысленно отброшено.

Если мы рассмотрим состояние образованного мнения, не в пределах какой-то специальной школы, а в цивилизованном мире в целом, по таким вопросам, особенно касающимся человека, его интеллектуальной и моральной природы, его места и функции среди его собратьев и во вселенной в целом, мы увидим существующие бок о бок, как бы с равным правом, мнения, самые разные в реальном авторитете. Некоторые из них, подтвержденные прямыми и позитивными доказательствами, стоят на своих позициях как твердые истины. Другие, хотя и основанные на грубейших теориях низшей культуры, были настолько изменены под влиянием прогрессирующего знания, что стали удовлетворительной основой

для признанных фактов; и позитивная наука, помнящая о происхождении своих собственных философских схем, должна признать справедливость такого названия. Наконец, есть и другие мнения, относящиеся к более низким интеллектуальным уровням, которые заняли свое место на более высоких просто в силу традиции предков; это - пережитки. Теперь практическая задача этнографии - довести до сведения всех, кого это может касаться, положение мнений в общественном сознании, показать, что принимается на основании собственных прямых доказательств, что является более грубой древней доктриной, переделанной для достижения современных целей, а что - лишь проверенное временем суеверие в одежде современного знания.

Тема за темой наглядно демонстрирует, как этнография влияет на современные интеллектуальные условия. Язык, появляющийся как искусство в полном расцвете сил среди грубых племен, уже демонстрирует адаптацию детских приспособлений в самовыразительном звуке и живописной метафоре, чтобы произносить мысли настолько сложные и заумные, насколько дикарские умы требуют речи. Если учесть, насколько развитие знаний зависит от полных и точных средств выражения мысли, то не является ли серьезным соображением тот факт, что язык цивилизованных людей - это всего лишь язык дикарей, более или менее усовершенствованный по структуре, значительно расширенный по словарному запасу и уточненный по словарным определениям слов? Развитие языка между его дикарской и культурной стадиями прослеживается в деталях, но едва ли в принципе. Не будет лишним сказать, что половина огромного недостатка языка как метода произнесения слов и половина огромного недостатка мышления, определяемого влиянием языка, объясняется тем, что речь - это схема, разработанная путем грубого и готового применения материальной метафоры и несовершенной аналогии, скорее соответствующая варварскому образованию тех, кто ее формировал, чем нашему собственному. Язык - один из тех интеллектуальных отделов, в которых мы слишком мало продвинулись за пределы дикарской стадии, но все еще продолжаем рубить каменными кельтами и вертеть трудоемкий фрикционный огонь. Метафизическая спекуляция, опять же, была одним из мощных влияний на человеческое поведение, и хотя ее подъем, а также, можно сказать, ее упадок и падение, относятся к сравнительно цивилизованным эпохам, все же в некоторой степени можно проследить ее связь с более низкими этапами интеллектуальной истории. Например, можно обратить внимание на особый пункт, выдвинутый в этой работе, что одна из величайших метафизических доктрин является переносом в область философии из области религии, сделанным, когда философы, знакомые с концепцией объектов-фантомов, использовали ее для создания учения о мышлении, что привело к возникновению теории идей. Гораздо более полно и отчетливо изучение интеллекта дикарей и варваров открывает перед нами изучение мифологии. Приведенные здесь доказательства отношения дикаря к культурному разуму в вопросе мифологии, как мне кажется, во всяком случае, оправдывают это утверждение. С последовательностью действий, настолько общей, что она равна психическому закону, доказано, что среди низших рас по всему миру действие внешних событий на внутренний разум приводит не только к констатации факта, но и к формированию мифа. Это дает немаловажную подсказку изучающему историю психики, чтобы увидеть, какими регулярными процессами порождаются мифы и как они, изнашиваясь и увеличивая свою ценность в подержанных руках, переходят в псевдоисторическую легенду. Поэзия полна мифов, и тот, кто хочет понять ее аналитически, хорошо сделает, если изучит ее этнографически. В той мере, в какой миф, серьезный или спортивный, является предметом поэзии, и в той мере, в какой он выражается языком, характерной чертой которого является та дикая и бессвязная метафора, которая представляет собой привычное выражение мысли дикаря, ментальное состояние низших рас является ключом к поэзии - и это не малая часть поэтического царства, которую охватывают эти определения. История, опять же, является

мощным и все более мощным агентом, формирующим сознание людей, а через сознание - их действия в мире; сейчас один из самых заметных недостатков историков заключается в том, что из-за незнания принципов развития мифов они не могут систематически применять к древним легендам соответствующий тест для отделения хроники от мифа, но, за редким исключением, склонны относиться к смешанной массе традиций отчасти с неразборчивым легковерием, отчасти с неразборчивым скептицизмом. Еще более пагубным является влияние такой непроверенности на ту часть традиционных или документальных записей, которая в любой части человечества выступает в качестве священной истории. Дело не только в том, что, обращаясь к оглавлению какой-нибудь книги о диких племенах, мы натываемся на такой наводящий на размышления заголовок, как "Религия - см. мифологию". Дело в том, что в верхней половине шкалы цивилизации, среди великих исторических религий мира, мы все знаем, что между религией и религией, и даже в немалой степени между сектой и сектой, повествования, которые для одной стороны являются священной историей, могут показаться другой мифической легендой. Среди причин, тормозящих прогресс религиозной истории в современном мире, одна из самых заметных - это то, что многие из ее признанных историков требуют от изучения мифологии всегда оружия для разрушения построений своих противников, но никогда - инструментов для расчистки и подрезки своих собственных. Необходимая квалификация настоящего историка заключается в том, что он должен быть способен беспристрастно смотреть на миф как на естественный и обычный продукт человеческого разума, действующий на соответствующие факты в манере, подходящей для интеллектуального состояния народа, производящего его, и что он должен относиться к нему как к дополнению, которое должно быть вычтено из исповедуемой истории, всякий раз, когда он признается тестами решительно против доказательств как факт и в то же время ясно объяснимый как миф. Именно этнографическое изучение диких и варварских рас позволяет лучше всего или с необходимостью получить знания об общих законах развития мифов, необходимых для осуществления этого критического процесса.

Две обширные объединенные провинции - мораль и право - пока еще слишком несовершенно обработаны по общей этнографической схеме, чтобы можно было четко сформулировать результаты. Тем не менее, можно с уверенностью сказать, что там, где земля была хотя бы поверхностно исследована, каждый взгляд открывает сокровища знаний. Уже очевидно, что исследователи, которые систематически прослеживают каждый отдел моральных и правовых институтов от дикарей через варваров и до цивилизованного состояния человечества, тем самым вносят в научные исследования этих предметов необходимый элемент, который просто теоретические авторы склонны недобросовестно игнорировать. Закон или максима, которую народ на определенном этапе своей истории мог бы сделать свежей в соответствии с информацией и обстоятельствами того периода, - это одно. Закон или максима, которые действительно стали актуальными среди них в результате наследования от более ранней стадии, только более или менее измененные, чтобы сделать их совместимыми с новыми условиями, - это совсем другое. Этнография необходима для того, чтобы преодолеть пропасть между ними, ту самую пропасть, в которую постоянно падают аргументы моралистов и юристов, чтобы выкарабкаться оттуда искалеченными и беспомощными. В современных цивилизациях этот исторический метод получает все большее признание. Нельзя отрицать, что английское право приобрело, путем модифицированного наследования от прошлых веков, теорию первородства и теорию недвижимости, которые настолько далеки от того, чтобы быть продуктами нашего собственного времени, что мы должны вернуться к средним векам для чего-либо похожего на удовлетворительное объяснение их; и что касается более абсолютного выживания, разве еврейская инвалидность не стояла практически, и пари битвы номинально, в нашем законе

не так много лет назад? Но суть дела в том, что развитие и выживание права - это процессы, которые не были впервые приведены в действие в рамках письменных кодексов сравнительно культурных наций. Признавая, что цивилизованное право берет свое начало в варварском праве, следует помнить, что и варварский законодатель руководствовался в своих суждениях не столько первыми принципами, сколько благоговейным и зачастую до глупости трепетным следованием традициям более ранних и грубых эпох.

Эти принципы также не могут быть отброшены при научном изучении моральных чувств и обычаев. Когда этические системы человечества, начиная с самой низкой дикости и выше, будут проанализированы и разложены по стадиям их эволюции, тогда этическая наука, более не витаминизированная слишком исключительным применением к отдельным фазам морали, необоснованно принимаемым за представление морали в целом, подвергнет свои методы справедливому испытанию на длинной и запутанной мировой истории добра и зла.

Завершая работу, половина которой занята доказательствами, относящимися к философии религии, можно спросить, как все это множество фактов относится к особой сфере деятельности теолога? О том, что мир остро нуждается в новых доказательствах и методах в теологии, свидетельствует состояние религии в нашей стране. Возьмем английский протестантизм как центральный район мнений, проведем идеальную линию через его центр, и окажется, что английская мысль разделена как бы поляризующей силой, доходящей до крайних пределов отталкивания. По одну сторону разделительной линии стоят те, кто крепко держится за результаты реформации XVI века или ищет еще более оригинальные каноны первых христианских веков; по другую - те, кто, отказываясь быть связанными доктринальными суждениями прошлых веков, но вводя современную науку и современную критику как новые факторы в теологическое мнение, с нетерпением ждут новой реформации. За пределами этих узких рамок более широкие партизаны занимают более отдаленные позиции по обе стороны. С одной стороны, англиканство постепенно сливается с римской схемой, системой, столь интересной для этнолога за сохранение обрядов, более естественно относящихся к варварской культуре; системой, столь ненавистной для человека науки за подавление знаний и за ту узурпацию интеллектуальной власти священнической кастой, которая наконец достигла своего апогея, когда престарелый епископ может судить, по непогрешимому вдохновению, о результатах исследований, доказательства и методы которых находятся за пределами его знаний и его умственного восприятия. С другой стороны, интеллект, попираемый здесь ногами догм, сполна отомстил в других местах, даже в пределах религии, в тех теологических районах, где разум все больше и больше берет верх над наследственной верой, подобно мэру дворца, вытесняющему номинального короля. В еще более далеких диапазонах мнений религиозный авторитет просто низлагается и изгоняется, а трон абсолютного разума устанавливается без соперника даже по имени; в секуляризме чувство и воображение, которые в религиозном мире связаны с теологической верой, должны присоединиться к позитивной натурфилософии и позитивной морали, которая своей собственной силой должна управлять поступками людей. Таково, таким образом, безграничное расхождение во мнениях среди образованных граждан просвещенной страны, в век, едва ли приближающийся к какому-либо предыдущему веку в обладании фактическими знаниями и упорном стремлении к истине как руководящему принципу жизни. Среди причин, которые привели к столь запутанному состоянию общественной мысли в таком важном вопросе, как теология, есть одна, и эта причина весомая, которая требует упоминания здесь. Это частичное и одностороннее применение исторического метода исследования теологических доктрин и полное пренебрежение этнографическим методом, который переносит исторический в более отдаленные и примитивные области мысли. Рассматривая каждую доктрину саму по себе и для себя, как

абстрактно истинную или неистинную, теологи закрывают глаза на примеры, которые история постоянно ставит перед ними, что одна фаза религиозного верования является результатом другой, что во все времена религия включала в свои пределы систему философии, выражая свои более или менее трансцендентные концепции в доктринах, которые в любую эпоху формируют своих наиболее подходящих представителей, но которые подвержены модификации в общем ходе интеллектуальных изменений, независимо от того, сохраняют ли древние формулы свой авторитет с измененным смыслом, или сами реформируются или заменяются. Христианство предоставляет доказательства, подтверждающие этот принцип, если мы, например, откровенно сравним образованное мнение Рима V века с мнением Лондона XIX века по таким вопросам, как природа и функции души, духа, божества, и будем судить по этому сравнению, в каких важных аспектах философия религии стала отличаться даже среди людей, представляющих в разные эпохи одни и те же великие принципы веры. Общее исследование этнографии религии, во всем его необъятном диапазоне, кажется, поддерживает теорию эволюции в ее самом высоком и широком смысле. Рассматривая здесь некоторые из ее тем, я выдвинул специальные гипотезы относительно порядка, в котором различные стадии доктрины и обряда сменяли друг друга в истории религии. Однако насколько эти конкретные теории могут быть верны, даже мне самому кажется незначительным вопросом. Существенная часть этнографического метода в богословии заключается в том, чтобы признать релевантными сравнительные свидетельства религии на всех этапах культуры. Действие таких свидетельств на саму теологию заключается в том, что огромная часть доктрин и обрядов, известных человечеству, не должна рассматриваться как непосредственный продукт конкретных религиозных систем, которые дают им санкцию, поскольку они фактически являются более или менее измененными результатами, взятыми из предыдущих систем. Теолог, рассматривая каждый элемент веры и поклонения, должен определить его место в общей схеме религии. Если окажется, что рассматриваемая доктрина или обряд были переданы от более ранней к более поздней стадии религиозной мысли, то, как и любой другой элемент культуры, он должен быть проверен на предмет его места в развитии. Необходимо поставить вопрос, к какой из этих трех категорий он относится: является ли он продуктом более ранней теологии, но достаточно прочным, чтобы занять достойное место в более поздней? Является ли он производным от более грубого оригинала, но настолько измененным, чтобы стать достойным представителем более продвинутых взглядов? Является ли он выжившим на более низкой стадии мысли, навязывая заслуги более высокой в силу не присущей ей истины, а веры предков? Это вопросы, ответы на которые дают толчок к размышлениям, которые должны поощряться честными умами, ведущими к достижению той меры истины, которую интеллектуальное состояние нашего века позволяет нам усвоить. В научном изучении религии, которая в настоящее время показывает признаки того, что на многие годы станет предметом, занимающим всю мировую мысль, решение не должно оставаться за советом, в котором участвуют исключительно теолог, метафизик, биолог, физик. Историк и этнограф должны быть призваны показать наследственную принадлежность каждого мнения и практики, и их исследование должно простирается настолько далеко, насколько древность или дикость могут показать их остатки, ибо, кажется, нет такой примитивной человеческой мысли, которая потеряла бы свое влияние на нашу мысль, или такой древней, которая разорвала бы свою связь с нашей собственной жизнью.

Нам выпало счастье жить в один из тех богатых событиями периодов интеллектуальной и нравственной истории, когда закрытые ворота открытий и реформ открыты настежь. Как долго продлятся эти хорошие дни, мы не можем сказать. Возможно, растущая мощь и диапазон научного метода, с его строгостью аргументов и постоянной проверкой фактов, выведут мир на более устойчивый и непрерывный путь прогресса, чем тот, по которому он

двигался до сих пор. Но если история будет повторяться в соответствии с прецедентами, мы должны ожидать более жестких и скучных веков традиционалистов и комментаторов, когда к великим мыслителям нашего времени будут обращаться как к авторитетам люди, которые рабски принимают их догматы, но не могут или не смеют следовать их методам через лучшие доказательства к более высоким целям. В любом случае, тем из нас, чьи мысли направлены на развитие цивилизации, следует максимально использовать нынешние возможности, чтобы даже если в последующие годы прогресс будет остановлен, он мог быть остановлен на более высоком уровне. Пропагандистам хорошего и реформаторам плохого в современной культуре этнография может оказать двойную помощь. Впечатляя умы людей доктриной развития, она побуждает их, отдавая должное своим предкам, продолжать прогрессивную работу прошлых веков, продолжать ее тем энергичнее, что света в мире стало больше, и там, где варварские орды блуждали вслепую, культурные люди часто могут двигаться вперед с ясным взором. Более суровая, а порой и болезненная задача этнографии - разоблачать остатки грубой старой культуры, перешедшей в пагубное суеверие, и отмечать их для уничтожения. И все же эта работа, пусть и менее гениальная, не менее настоятельно необходима для блага человечества. Таким образом, активно содействуя прогрессу и устраняя его препятствия, наука о культуре по сути своей является наукой реформаторов.

КОНЕЦ.

Сноски

1. Бребеф в "Rel. des J s. dans la Nouvelle France", 1636, p. 130; Charlevoix, "Nouvelle France", vol. vi. p. 75. См. Brinton, p. 253.
2. Waitz, vol. iii. p. 195, см. p. 213. Морзе, "Отчет по делам индейцев", с. 345.
3. Mayne, "British Columbia", p. 181.
4. Cranz, "Grönland", pp. 248, 258, см. стр. 212. См. также Turner, "Polynesia", p. 353; Meiners, vol. ii. p. 793.
5. Bastian, "Psychologie", p. 28.
6. Bastian, 'Zur vergl. Psychologie', в "Zeitschrift" Лазаруса и Штейнталя, т. V, с. 160 и т. д., также папуасы и другие расы.
7. Burton, 'W. & W. fr. W. Afr.', p. 376.
8. Krapf, "E. Afr." p. 201.
9. J. L. Wilson, 'W. Afr.', p. 210; см. также R. Clarke, "Sierra Leone", p. 159.

10. Бастиан, л. с.
11. Macpherson, p. 72; также Tickell в "Journ. As. Soc. Bengal," vol. ix. pp. 793, &c.; Далтон в "Tr. Eth. Soc.," vol. vi. p. 22 (аналогичный обряд у мундов и ораонов).
12. Klemm, 'C. G.', vol. iii. p. 77; K. Leems, "Lapper", с. xiv.
13. R. Taylor, "New Zealand", p. 284; см. Shortland, "Traditions", p. 145; Turner, "Polynesia", p. 353; Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 279; см. также p. 276 (самоеды). Сравните Charlevoix, "Nouvelle France", vol. v. p. 426; Steller, "Kamtschatka", p. 353; Kracheninnikow, ii. 117. См. Plath, 'Rel. der alten Chinesen', ii. p. 98.
14. Grey, "Australia", vol. i. p. 301, vol. ii. p. 363 (обвинение туземца против напавших на него иностранных моряков: "*djanga* Taal-wurt kyle-gut bomb-gur", "один из мертвых ударил Taal-wurt под ухо" и т. д.). Слово *djanga* = the dead, the spirits of deceased persons (см. Grey, "Vocab. of S. W. Australia"), стало обычным термином для европейца). Lang, "Queensland", pp. 34, 336; Bonwick, "Tasmanians", p. 183; Scherzer, "Voy. of Novara", vol. iii. p. 34; Bastian, "Psychologie", p. 222, "Mensch", vol. iii. pp. 362-3, а также в Lazarus and Steinthal's 'Zeitschrift', l. с.; Turner, 'Polynesia', p. 424.
15. Römer, "Guinea", p. 85; Brun-Rollet, "Nil Blanc", &c. p. 234.
16. Sproat, "Жизнь дикарей", гл. xviii., xix., xxi. Души умерших появляются в снах, либо в человеческом, либо в животном облике, p. 174. См. также Бринтон, с. 145.
17. Schoolcraft, "Indian Tribes", part iii. p. 113.
18. Хейс, "Путешествие на арктической лодке", с. 198.
19. Бринтон, "Мифы Нового Света", с. 102.
20. Бребеф в "Rel. des Jés. 1636, p. 104.
21. Морган, "Ирокезы", с. 174.
22. Клавигеро, "Мессико", т. ii. с. 5.
23. Мартиус, "Этногр. Amer.", vol. i. p. 602; Маркхэм в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 195.
24. Добрижоффер, "Абипоны", т. ii. с. 74, 270.
25. Кориал в Бринтоне, л. с. См. также J. G. Müller, pp. 139 (Natchez), 223 (Caribs), 402 (Peru).
26. Чоме в "Lettres Edif.", vol. viii.; см. также Martius, vol. i. p. 446.
27. Waitz, vol. ii. p. 419 (Марави).
28. Callaway, 'Rel. of Amazulu,' p. 196, &c.; Arbousset and Daumas, p. 237.
29. J. L. Wilson, 'W. Afr.', pp. 210, 218. См. также Brun-Rollet, pp. 200, 234; Meiners, vol. i. p. 211.
30. Штейнхаузер в "Mag. der Evang. Miss. Basel, 1856, No. 2, p. 135.
31. Ману, xi. xii. Ward, "Hindoos", vol. i. p. 164, vol. ii. pp. 215, 347-52.
32. St. John, "Far East", vol. i. p. 181; Perelaer, "Ethnog. Beschr. der Dajaks", p. 17.

33. Hunter, 'Rural Bengal,' p. 210. См. также Шой в "As. Res.", vol. iv. p. 46 (племена радждахала).
34. Abraham Roger, 'La Porte Ouverte,' Amst. 1670, p. 107.
35. Ману, xii. 9: "çarîrajaih karmmadoshaih yâti sthâvaratâm narah" - "за преступления, совершенные в теле, человек переходит в инертное (неподвижное) состояние"; xii. 42, "sthâvarâh krimakîtâçcha matsyâh sarpâh sakachhapâh paçavaçcha mrigaschaiva jaghanyâ tâmasî gatih" - "инертные (неподвижные) вещи, черви и насекомые, рыбы, змеи, черепахи и звери и олени также являются последней темной формой".
36. Köppen, "Religion des Buddha", vol. i. pp. 35, 289, &c., 318; Barthélemy Saint-Hilaire, "Le Bouddha et sa Religion", p. 122; Hardy, "Manual of Buddhism", pp. 98, &c., 180, 318, 445, &c.
37. Herod. ii. 123, см. Rawlinson's Tr.; Plutarch. De Iside 31, 72; Wilkinson, "Ancient Eg." vol. ii. ch. xvi.
38. Plat. Phædo, Timæus, Phædrus, Repub.; Diog. Laert. Эмпедокл xii.; Пиндар. Olymp. ii. antistr. 4; Ovid. Metam. xv. 160; Lucian. Somn. 17, &c. Philostr. Vit. Apollon. Тян. См. также "Беседы-лексикон" Мейера, ст. 'Seelenwanderung'. О возрождении в старой Скандинавии см. в "Эдде", Helgakvidha, iii.
39. Eisenmenger, part ii. p. 23, &c.
40. Beausobre, "Hist. de Manichée," &c., vol. i. pp. 245-6, vol. ii. pp. 496-9; Г. Флюгель, "Мани". См. Августин. Contra Faust.; De Hæres.; De Quantitate Animæ.
41. Gul. de Rubruquis в "Rec. des Voy. Soc. de Géographie de Paris", vol. iv. p. 356. Бенъямин из Туделы, изд. и перев. Ашера, Евр. 22, англ. стр. 62. Niebuhr, "Reisebeschr. nach Arabien," &c., vol. ii. pp. 438-443; Meiners, vol. ii. p. 796.
42. St. Clair and Brophy, "Bulgaria", p. 57. Сравните догматы русской секты духоборцев в Haxthausen, "Russian Empire", vol. i. p. 288, &c.
43. Со времени первой публикации вышеприведенного замечания М. Луи Фигье предоставил прекрасный современный пример в своей книге под названием "Le Lendemain de la Mort", переведенной на английский язык как "День после смерти: Наша будущая жизнь согласно науке". Его попытка возродить древнее верование и связать его с теорией эволюции современных натуралистов выполнена с более чем буддийской тщательностью. Тело - это место обитания души, которая покидает человека, когда он умирает, как покидают горящий дом. В процессе развития душа может проходить через тела стадию за стадией, зоофит и устрица, кузнечик и орел, крокодил и собака, пока не дойдет до человека, затем поднимается вверх, чтобы стать одним из сверхчеловеческих существ или ангелов, обитающих в планетарном эфире, и далее в еще более высокое состояние, в тайну природы которого М. Фигье не пытается проникнуть, "потому что наши средства исследования не работают на этом этапе". Конечная судьба более прославленного существа - Солнце; чистые духи, образующие его массу горящих газов, изливают зародыши и жизнь, чтобы начать ход планетарного существования". (Примечание ко 2-му изданию.)
44. Сведенборг, "Истинная христианская религия", 13. Сравните представление, приписываемое последователям Василида Гностика, о людях, чьи души находятся под влиянием духов или нравов, как у волка, обезьяны, льва или медведя, поэтому их души носят свойства этих существ и подражают их поступкам (Clem. Alex. Stromat. ii. c. 20).

45. См. J. G. Müller, "Amer. Urrel.", p. 208 (Карибы); но сравните Rochefort, p. 429. Steller, "Kamtschatka", p. 269, Castrén, "Finnische Mythologie", p. 119.
46. Египетские свидетельства см. в погребальных папирусах и переводах "Книги мертвых". Сравните Бринтон, "Мифы Нового Света", стр. 254 и др.
47. Арийские свидетельства в "Риг-Веде", х. 14, 8; xi. 1, 8; Ману, xii. 16-22; Макс Мюллер, "Todtenbestattung", pp. xii. xiv.; "Chips", vol. i. p. 47; Мюир в "Journ. As. Soc. Bengal", vol. i. 1865, p. 306; Spiegel, "Avesta"; Haug, "Essays on the Parsis".
48. Ориген, De Princip. ii. 3, 2: "Материи телесные, которые используются анимами semper habet, in qualibet qualitate positæ, nunc quidem carnali, postmodum vero subtiliori et puriori, quæ spiritalis appellatur.
49. Burton, "Central Africa", vol. ii. p. 345.
50. Callaway, "Rel. of Amazulu", p. 84.
51. Kaufmann, "Schilderungen aus Centralafrika", p. 124; G. Lejean в "Rev. des Deux Mondes", Apr. 1, 1860, p. 760; см. Brun-Rollet, "Nil Blanc", pp. 100, 234. Диалог миссионера Белтраме (1859-60 гг.), приведенный в Mitterutzner, "Dinka-Sprache", p. 57, приписывает динкам идеи рая и ада, которые, однако, свидетельствуют о христианском влиянии.
52. Mariner, "Tonga Is." vol. ii. p. 136; John Smith, "Descr. of Virginia", 33; Oviedo, "Nicaragua", p. 50. Ссылка на Лаос в Meiners, vol. ii. p. 760, не имеет смысла.
53. Cranz, 'Grönland', p. 259.
54. Williams, "Fiji", vol. i. p. 244. См. "Journ. Ind. Archip.", vol. iii. p. 113 (даяки). Сравните растрату и смерть душ в глубинах Аида, Taylor, "New Zealand", p. 232.
55. Босман, "Гвинея" в Pinkerton, vol. xvi. p. 401. См. также Waitz, "Anthropologie", vol. ii. p. 191 (W. Afr.); Callaway, "Rel. of Amazulu", p. 355.
56. Cavazzi, "Congo, Matamba, et Angola", lib. i. p. 270. См. также Либрехт в "Zeitschr. für Ethnologie", vol. v. p. 96 (Тартария, Скандинавия, Греция).
57. Schoolcraft, "Indian Tribes", part i. p. 310; Bastian, "Psychologie", pp. 111, 193; Doolittle, "Chinese", vol. i. p. 235.
58. Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 323.
59. Kolben, p. 579.
60. Billings, p. 125.
61. Бастиан, "Oestl. Asien.", vol. i. p. 145; Cross, l.c., p. 311. О других случаях покидания жилищ после смерти, возможно, по тем же мотивам, см. Bourien, "Tribes of Malay Pen." в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 82; Polack, "M. of New Zealanders", vol. i. pp. 204, 216; Steiler, "Kamtschatka", p. 271. Но тоды говорят, что зарезанные буйволы и сожженная во время похорон хижина переходят к духу умершего в следующем мире; Shortt в "Tr. Eth. Soc.", vol. vii. p. 247. См. Waitz, vol. iii. p. 199.
62. Egede, "Greenland", p. 152; Cranz, p. 300.
63. Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 323; см. pp. 329, 363.

64. Bowring, "Siam", vol. i. p. 122; Bastian, "Oestl. Asien.", vol. iii. p. 258.
65. Castrén, "Finn. Myth.", p. 120.
66. Wuttke, 'Volksaberglaube', pp. 213-17. Другие случаи извлечения мертвых через специально сделанную щель: Arbousset and Daumas, p. 502 (бушмены); Magyar, p. 351 (кимбунда); Moffat, p. 307 (бечуаны); Waitz, vol. iii. p. 199 (оджибвас); их мотив, вероятно, в том, что призрак не может найти дорогу назад через дверь.
67. Олдфилд в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. pp. 228, 236, 245.
68. Taylor, "New Zealand", p. 221; Schirren, p. 91; см. Turner, "Polynesia", p. 233.
69. Морган, "Лига ирокезов", с. 174.
70. J. G. Müller, p. 286.
71. Кастрен, "Финн. Миф", с. 126.
72. Кросс в "Журн. Amer. Or. Soc.", vol. iv. p. 309; Мейсон в "Journ. As. Soc. Bengal", 1865, part ii. p. 203. См. также J. Anderson, "Exp. to W. Yunnan", pp. 126, 131 (Shans).
73. Bastian, 'Psychologie', pp. 51, 99-101.
74. Лукиан. De Luctu. См. Pauly, 'Real. Encyclop.' и Smith, "Dic. of Gr. and Rom. Ant." s.v. 'inferi'.
75. Hanusch, 'Slaw. Myth.' p. 277.
76. Calmet, vol. ii. ch. xxxvi.; Brand, vol. iii. p. 67.
77. Шарлевуа, "Новая Франция", т. vi. с. 75; Школкрафт, "Индийские племена", часть i. с. 39, 83; часть iv. p. 65; Tanner's 'Narr.' p. 293.
78. Бребеф в "Rel. des Jés. 1636, p. 104.
79. Ellis, "Madagascar", vol. i. pp. 253, 364. См. Taylor, "New Zealand", p. 220.
80. Krapf, 'E. Afr.', p. 150.
81. T. J. Hutchinson, p. 206.
82. Cavazzi, "Congo, &c." lib. i. p. 264. Так в Древней Греции, Лукиан. Харон, 22.
83. Hodgson, "Abor. of India", p. 180.
84. 'Journ. Ind. Archip.', vol. ii. p. 235.
85. Tickell in 'Journ. As. Soc. Bengal,' vol. ix. p. 795; Dalton, ibid. 1866, part ii. p. 153, &c.; и в "Tr. Eth. Soc." vol. vi. p. 1, &c.; Latham, "Descr. Eth." vol. ii. p. 415, &c.
86. Bastian, "Psychologie", p. 62; Castrén, "Finn. Myth.", p. 121.
87. Doolittle, "Chinese", vol. i. p. 173, &c.; vol. ii. p. 91, &c.; Meiners, vol. i. p. 306.
88. Wilkinson, "Ancient Eg." vol. ii. p. 362; Lucian. De Luctu, 21.
89. Ману, iii.; Colebrooke, "Essays", vol. i. p. 161, &c.; Pictet, "Origines Indo-Europ." part ii. p. 600; Ward, "Hindoos", vol. ii. p. 332.

90. Pauly, 'Real-Encyclop.' s.v. 'funus.'; Smith's 'Dic.' s.v. 'funus.' См. Meiners, vol. i. pp. 305-19.
91. Augustin. contra Faustum, xx. 4; De Civ. Dei, viii. 27; Conf. vi. 2. См. Beausobre, vol. ii. pp. 633, 685; Bingham, xx. c. 7.
92. Saint-Foix, "Essais Historiques sur Paris", in "Œuvres", vol. iv. p. 147, &c.
93. Леди Герберт, "Впечатления об Испании", с. 8.
94. Н. С. Romanoff, "Rites and Customs of Greco-Russian Church", p. 249; Ralston, "Songs of the Russian People", pp. 135, 320; St. Clair and Brophy, "Bulgaria", p. 77; Brand, "Pop. Ant.", vol. i. p. 115.
95. Помимо приведенных здесь рассказов о ежегодных праздниках мертвых, см. следующие: Сантос, "Эфиопия", в Pinkerton, vol. xvi. p. 685 (сент.); Brasseur, "Mexique", vol. iii. pp. 23, 522, 528 (авг., окт., Nov.); Rivero and Tschudi, "Peru", p. 134 (перуанский праздник датируется 2 ноября в совпадении с праздником Всех Душ, но это исчисление искажено путаницей сезонов Северного и Южного полушария, см. J. G. Müller, p. 389; кроме того, перуанский праздник, возможно, изначально проводился в другую дату и был перенесен, как это случилось в других местах, на "испанские Все души"); Doolittle, "Chinese", vol. ii. pp. 44, 62 (исп. апр.); Карон, "Япония", в Pinkerton, vol. vii. p. 629 (авг.).
96. Mason, 'Karens', l. c. p. 238.
97. Hodgson, "Abor. of India", p. 147.
98. Munzinger, 'Ostafr. Stud.', p. 473.
99. Waitz, vol. ii. p. 194.
100. Ж. Д'Ало в "Rev. des Deux Mondes", 15 мая 1852 г., p. 76.
101. Овидий. Фасты. ii. 533; v. 420.
102. Spiegel, "Avesta", vol. ii. p. ci.; Alger, p. 137.
103. Hanusch, 'Slaw. Миф.', с. 374, 408; St. Clair and Brophy, "Bulgaria", p. 77; Romanoff, "Greco-Roman Church", p. 255.
104. Петрус Дамианус, "Житие С. Одилониса", в болландистском "Acta Sanctorum", Jan. 1, приводит причудливую легенду, связанную с новым постановлением. Один островной отшельник поселился возле вулкана, где в пламени мучились души нечестивцев. Святой человек услышал, как демоны-чиновники сетовали на то, что в их ежедневную работу по новым пыткам вмешиваются молитвы и милостыня благочестивых людей, объединившихся против них для спасения душ, и особенно они жаловались на монахов Ключи. Тогда отшельник отправил послание аббату Одило, который привел в исполнение дело, о действенности которого он получил столь прекрасное духовное свидетельство, постановив, что 2 ноября, следующий день после дня Всех Святых, должен быть отведен для служб по усопшим.

105. Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 336. Meiners, vol. i. p. 316; vol. ii. p. 290. Wuttke, "Deutsche Volksaberglaube", p. 216. Cortet, "Fêtes Religieuses", p. 233; "Westminster Rev. Jan. 1860; Hersart de la Villemarqué, "Chants de la Bretagne", vol. ii. p. 307.
106. Le Jeune в "Rel. des Jés. 1634, p. 16; Waitz, vol. iii. p. 195.
107. Кавацци, "Конго" и т. д., кн. I. 265.
108. Гримм, "D. M." p. 865, но не так в рассказе о празднике мертвых в Boecler, "Ehsten Aberggl. Gebr." (ed. Kreutzwald), p. 89. Сравните Martius, "Ethnog. Amer.", vol. i. p. 345 (Gês). Следующий отрывок из журнала спиритуалистов, "Медиум", 9 февраля 1872 года, показывает, что это примитивное представление любопытно сохранилось в современной Англии. Каждый раз, когда мы сидели за ужином, к нам обращались не только голоса духов, но и руки духов, прикасавшиеся к нам; а вчера вечером, поскольку это было его прощание, они дали нам особое проявление, о котором мы не просили и которого не ожидали. Когда он сидел по правую руку от меня, свободный стул напротив него начал двигаться, и в ответ на вопрос, будет ли он ужинать, он ответил: "Да". Тогда я попросил его выбрать, что он возьмет, и он выбрал *croquets des pommes de terre* (картофель по-французски, около трех дюймов в длину и двух в ширину. Я пришлю вам один, чтобы вы могли его увидеть). Мне было предложено положить это на стул либо в столовой ложке, либо на тарелку. Я положил его в столовую ложку, думая, что, возможно, тарелка может разбиться. Через несколько секунд мне сказали, что блюдо съедено, и, приглядевшись, я обнаружил, что половина блюда исчезла, а на ней остались следы от зубов" (Примечание ко 2-му изд.).
109. Taylor, "New Zealand", p. 220, см. 104.
110. Brasseur, "Mexique", vol. iii. p. 24.
111. Colebrooke, "Essays", vol. i. p. 163, &c.; Manu. iii.
112. Hanusch, "Slaw. Myth.", p. 408; Hartknoch, "Preussen", part i. p. 187.
113. Doolittle, "Chinese", vol. ii. pp. 33, 48; Meiners, vol. i. p. 318.
114. Боппи, "Relatione della Nuova Missione della Comp. di Giesu", Рим, 1631, p. 208; и в Pinkerton, vol. ix. p. 822, &c.
115. Grout, "Zulu Land", p. 140; см. Callaway, "Rel. of Amazulu", p. 11.
116. Caron, "Japan", vol. vii. p. 629; см. Turpin, "Siam", ibid. vol. ix. p. 590.
117. Овидий. Фасты. ii. 533.
118. Legge, "Confucius", pp. 101-2, 130; Bunsen, "God in History", p. 271.
119. Brand, "Pop. Ant.", vol. i. p. 392, vol. ii. p. 289.
120. Уильямс, "Фиджи", т. i. стр. 239; Seemann, "Вити", стр. 398.
121. Arbousset and Daumas, p. 347; Casalis, p. 247.
122. Brasseur, "Mexique", vol. iii. p. 20, &c.
123. См. "The Buke of John Mandeuill", 31, под редакцией Гео. Ф. Уорнера, издано Роксбургским клубом, 1889 г.; Yule, "Cathay", Hakluyt Soc. (примечание к 3-му изд.).
124. Wuttke, "Volksaberglaube", p. 215. Другие случаи в Bastian, "Mensch", vol. ii. pp. 58, 369, &c.

125. Schoolcraft, 'Algon Res.' vol. ii. pp. 32, 64, и см. выше, т. I. с. 312.
126. Steller, "Kamtschatka", p. 271; Klemm, "C. G.", т. ii. с. 312.
127. Kalewala, Rune xvi.; см. немецкий перевод Шифнера и Castrén, "Finn. Миф.", с. 128, 134. Славянский миф в Hanusch, p. 412.
128. Гомер. Odyss. xi. Об оживлении призраков путем жертвоприношения крови, а также о возлияниях молока и крови см. Meiners, vol. i. p. 315, vol. ii. p. 89; J. G. Müller, p. 85; Rochholz, "Deutscher Glaube und Brauch", vol. i. p. 1, &c.
129. См., например, различные подробности в Bastian, "Mensch", vol. ii. pp. 369-75, &c.
130. См. т. I. с. 481; также ниже, с. 52, прим. Tanner's "Narr." p. 290; Schoolcraft, "Indian Tribes", part iii. p. 233; Keating, vol. ii. p. 154; Loskiel, part i. p. 35; Smith, "Virginia", in Pinkerton, vol. xiii. p. 14. См. Cranz, "Grönland", p. 269.
131. Callaway, "Zulu Tales", vol. i. pp. 316-20.
132. Shortland, "Traditions of New Zealand", p. 150; R. Taylor, "New Zealand", p. 423. Идея, классическим представителем которой является миф о Персефоне, о том, что живой, вкусивший пищу мертвых, может не вернуться, и которая так ясно выражена в этой истории маори, снова появляется у сиу в Северной Америке. Аак-тах ("Лось") вроде бы умирает, но через два дня спускается с погребального помоста, на котором лежало его тело, и рассказывает свою историю. Его душа путешествовала по тропе храбрецов через прекрасную страну огромных деревьев и веселых громко поющих птиц, пока он не достиг реки и не увидел на берегу дома духов своих предков. Переплыв реку, он вошел в ближайший дом, где обнаружил своего дядю, сидящего в углу. Очень голодный, он заметил в блюде из коры немного дикого риса. Я попросил у дяди немного риса, чтобы поесть, но он не дал мне его. Если бы я ел пищу для духов, я бы никогда не вернулся на землю". Eastman, 'Dacotah,' p. 177.
133. Castrén, 'Finn. Миф.', с. 139 и др.
134. Босман, "Гвинея", письмо 19, в Pinkerton, vol. xvi. p. 501; Бертон, "Дахоме", vol. ii. p. 158. О современных посещениях ада и рая христианизированными неграми-провидцами в Америке см. в Macrae, "Americans at Home", vol. ii. p. 91.
135. Лукиан. Филопсевды, с. 17-28.
136. Плутарх. De Sera Numinis Vindicta, xxii.; и в Euseb. Præp. Evang. xi. 36.
137. Ward, "Hindoos", vol. ii. p. 63.
138. Геродот. Dial. iv. 36. См. Calmet, vol. ii. ch. 49.
139. Августин. Epist. clxiv. 2.
140. См. Пирсон, "Изложение Символа веры"; Бингем, "Ant. Ch. Ch.", кн. x. гл. iii. Статья iii. Англиканской церкви была приведена к нынешнему виду архиепископом Паркером. Паркера.
141. Codex Apocr. N. T. Evang. Nicod. ed. Giles. Апокрифические Евангелия и т. д. в переводе А. Уокера; "Евангелие от Никодима". Греческий и латинский тексты сильно различаются.

142. Следующие подробности в основном взяты из Т. Райта, "Чистилище святого Патрика" (подробная критическая диссертация о средневековых легендах о посещениях потустороннего мира).
143. St. John, "Far East", vol. i. p. 278. Ригг. в "Журн. Ind. Archip.", vol. iv. p. 119. См. также Ellis, "Polyn. Res.", vol. i. p. 397; Bastian, "Oestl. Asien", vol. i. p. 83; Irving, "Astoria", p. 142.
144. Молина, "Чили", т. ii. с. 89.
145. Brasseur, "Mexique", vol. iii. p. 496; Sahagun, iii. App. с. 2, х. с. 29; Clavigero, vol. ii. p. 5.
146. См. Райт, л.с. и т.д.; Алгер, с. 391; и т.д.
147. История Колона, гл. 61; Pet. Martyr. Dec. i. lib. ix.; Irving, "Life of Columbus", vol. ii. p. 121.
148. Стэнбридж в "Тр. эт. Soc.", vol. i. p. 299; G. F. Moore, "Vocab. W. Austr.", p. 83; Bonwick, "Tasmanians", p. 181.
149. Schoolcraft, "Indian Tribes", part i. p. 321; см. part iii. p. 229.
150. Mariner, "Tonga Is.", vol. ii. p. 107. См. также Burton, "W. and W. fr. Западная Африка", p. 154 (Золотой берег).
151. Гесиод. Opera et Dies, Pindar, Olymp. ii. antistr. 4. Каллистрат. Гимн. в Илгене, Scolia Græca, 10. Страбон, iii. 2, 13; Плин. iv. 36.
152. Loc. cit.
153. Прокон. De Bello Goth. iv. 20; Plut. Fragm. Comm. in Hesiod. 2; Grimm, 'D. M.' p. 793; Hersart de Villemarqué, vol. i. p. 136; Souvestre, "Derniers Bretons", p. 37; Jas. Macpherson, "Introd. to Hist. of Great Britain and Ireland", 2nd ed. London, 1772, p. 180; Wright, "St. Patrick's Purgatory", pp. 64, 129.
154. Steller, 'Kamtschatka', p. 269.
155. Harmon, "Journal", p. 299; см. Lewis and Clarke, p. 139 (манданы).
156. J. G. Müller, "Amer. Urrelig.", pp. 140, 287; см. Гумбольдт и Бонпланд, "Voy.", vol. iii. p. 132; Falkner, "Patagonia", p. 114.
157. Тейлор, "Новая Зеландия", с. 232; Тернер, "Полинезия", с. 235.
158. Callaway, "Zulu Tales", vol. i. p. 317, &c.; Arbousset and Daumas, p. 474. См. также Burton, "Dahome", vol. ii. p. 157.
159. Mason, "Karens", l.c. p. 195; Cross, l.c. p. 313. Тунгские примеры в Castrén, 'Finn. Myth.' p. 119.
160. См. ниже, с. 79, 85.
161. Festus, s.v. 'manalis', &c.
162. Sophocl. Œdip. Tyrann. 178; Lucian. De Luctu, 2. См. классические подробности в Pauly, 'Real-Encyclop.' art. 'inferi'.
163. Birch в Bunsen's "Egypt", vol. v.; Wilkinson, "Ancient Eg." vol. ii. p. 368; Alger, p. 101.

164. Смит, "История Виргинии", в "Сочинениях" под ред. Арбера; Пинкертон, т. xiii. с. 14, 41; т. xii. с. 604; см. ниже, с. 95.
165. Thorpe, 'Analecta Anglo-Saxonica', p. 115.
166. Schirren, p. 151. См. Taylor, 'N. Z.', p. 525.
167. Meiners, vol. ii. p. 781; Maury, 'Magie,' &c. p. 170.
168. Овьедо, "Никарагуа", с. 160; Бринтон, с. 288.
169. J. G. Müller, 'Amer. Urrel.', p. 138, см. также 220 (Карибы), 402 (Перу), 505, 660 (Мексика); Brinton, "Myths of New World", p. 233; Taylor, "Physical Theory", ch. xvi.; Alger, "Future Life", p. 590; см. также выше, p. 16, примечание.
170. Гумбольдт и Бонпланд, "Путешествия", т. V. стр. 90; Мартиус, "Этногр. Amer.", vol. i. p. 233; Turner, "Polynesia", p. 531; Plutarch. De Facie in Orbe Lunæ; Bastian, "Psychologie", pp. 80, 89 (души в звездах).
171. См. Schoolcraft, "Indian Tribes", part i. pp. 269, 311; Smith, "Virginia", in Pinkerton, vol. xiii. p. 54; Waitz, vol. iii. p. 223; Squier, "Abor. Mon. of N. Y." p. 156; Catlin, "N. A. Ind.", vol. i. p. 180.
172. Mariner, "Tonga Is." vol. ii. p. 134; Turner, "Polynesia", p. 103; Taylor, "New Zealand", pp. 101, 114, 256.
173. Callaway, 'Rel. of Amazulu,' p. 393; Burton, 'W. and W. fr. W. Afr.', p. 454; Castrén, "Finn. Миф.", с. 295.
174. Herodot. iv. 158, см. 185, и примечание Роулинсона. См. Smith's 'Dic. of the Bible,' s.v. 'firmament'. Eisenmenger, part i. p. 408.
175. Eyre, "Australia", vol. ii. p. 367.
176. Schoolcraft, "Indian Tribes", part iv. p. 240 (но сравните с part v. p. 403); Morgan, "Iroquois", p. 176; Sproat, "Savage Life", p. 209.
177. D'Orbigny, "L'Homme Américain", vol. ii. pp. 319, 328; см. Martius, vol. i. p. 485 (Джуманас).
178. J. G. Müller, p. 403; Brasseur, "Mexique", vol. iii. p. 496; Kingsborough, "Mexico", Cod. Letellier, fol. 20.
179. Max Müller, "Chips", vol. i. p. 46; Roth в "Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.", vol. iv. p. 427.
180. Cross, 'Karens', l.c. pp. 309, 313; Le Jeune в "Rel. des Jés. 1634, p. 16; Steller, "Kamtschatka", p. 272; Callaway, "Zulu Tales", vol. i. p. 316; Klemm, "Cultur-Gesch." vol. ii. pp. 310, 315; J. G. Müller, 'Amer. Urrel.', pp. 139, 286.
181. Bastian, "Psychologie", p. 224; Schoolcraft, "Indian Tribes", part ii. p. 135.
182. D'Orbigny, "L'Homme Américain", vol. i. p. 364; Spix and Martius, "Brasilien", vol. i. p. 383; De Laet, Novus Orbis, xv. 2.
183. Cranz, "Grönland", p. 258.
184. Magyar, "Süd-Afrika", p. 336.
185. Эдда: 'Gylfaginning'.

186. Коран, гл. lv. lvi.
187. Eisenmenger, "Entdecktes Judenthum", part i. p. 7.
188. Hardy, "Manual of Budhism", pp. 5, 24; Köppen, "Rel. des Buddha", vol. i. p. 235, &c.
189. Бребеф в "Rel. des J  s. 1636, p. 105.
190. Sahagun, "Hist. de Nueva España", book iii. appendix ch. i., in Kingsborough, vol. vii.; Brasseur, vol. iii. p. 571.
191. Casalis, 'Basutos', pp. 247, 254.
192. Бертон, "Дахоме", т. ii. с. 156; "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 403; "Остроумие и мудрость из Западного Африка", pp. 280, 449; см. J. G. Müller, p. 140.
193. Castrén, 'Finn. Миф.', с. 126 и т. д.; Kalewala, Rune xv. xvi. xlv. и т. д.; Meiners, vol. ii. p. 780.
194. Гомер. Il. ix. 405; Odyss. xi. 218, 475; Virg.   n. vi. 243, и т. д., и т. п.
195. Быт. xxxv. 29; xxv. 8; xxxvii. 35; Job xi. 8; Amos ix. 2; Psalm lxxxix. 48; Иезек. xxxi., xxxii.; Исаия xiv. 9, xxxviii. 10-18; 1-я Сам., xxviii. 15; Eccles. ix. 10. Записи о прошлом", т. i. с. 141-9; Сейс "Лекции по истории религии", ч. ii; Алгер "Критическая история доктрины будущей жизни", гл. viii.
196. Доктрина обратного хода, как на Камчатке, где богатые и бедные поменяются местами на том свете (Steller, pp. 269-72), слишком исключительна в низшей культуре, чтобы быть обобщенной. См. Штейнхаузер, "Rel. des Negers", l. с., p. 135. Волофская пословица гласит: "Чем могущественнее человек в этом мире, тем более подневольным он будет в следующем". (Burton, 'Wit and Wisdom,' p. 28.)
197.   ллис, "Polyn. Res." vol. i. pp. 245, 397; см. также Turner, "Polynesia", p. 237 (самоанцы); Mariner, "Tonga Is." vol. ii. p. 105.
198. Sproat, "Savage Life", p. 209.
199. 'Rec. des Voy. au Nord', vol. v. p. 23 (Natchez); Garcilaso de la Vega, 'Commentarios Reales', lib. i. с. 23, tr. by C. R. Markham; Prescott, 'Peru', vol. i. pp. 29, 83; J. G. Müller, p. 402, &c.
200. Cranz, "Grönland", p. 259.
201. Шарлевуа, "Новая Франция", т. vi. с. 77; Лескарбот, "История Новой Франции", Париж, 1619, с. 679.
202. Lery, "Hist. d'un Voy. en Brésil", p. 234; Coreal, "Voi. aux Indes Occ." i. p. 224.
203. Rochefort, "Iles Antilles", p. 430.
204. 'Journ. Ind. Archip.', vol. i. p. 325.
205. Бребеф в "Rel. des J  s. 1636, p. 104; см. также Meiners, vol. ii. p. 769; J. G. Müller, pp. 89, 139.
206. Шатобриан, "Путешествие в Америку" (Религия).

207. Oviedo, "Nicaragua", p. 22; Torquemada, "Monarquia Indiana", book xiii. c. 48; Sahagun, book iii. app. ch. i.-iii. in Kingsborough, vol. vii. Сравните Anderson, "Exp. to W. Yunnan", p. 125. (Шаны, хорошие люди и матери, умирающие при родах, попадают на небо, плохие люди и убитые мечом - в ад).
208. Alger, 'Future Life', p. 93.
209. Бринтон, "Мифы Нового Света", с. 300.
210. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 397; см. также Williams, "Fiji", vol. i. p. 243.
211. Brinton, p. 242, &c.
212. J. G. Müller, 'Amer. Urrel.', pp. 87, 224. См. также мнения Майнерса, "Gesch. der Religion", vol. ii. p. 768; Буттке. 'Gesch. des Heidenthums', vol. i. p. 115.
213. Ellis, l. c.; Moerenhout, "Voyage", vol. i. p. 433.
214. Rochefort, "Iles Antilles", p. 378.
215. Босман, "Гвинея", письмо х.; в Pinkerton, vol. xvi. p. 401.
216. St. John, "Far East", vol. i. p. 181; см. Mundy, "Narrative", vol. i. p. 332.
217. Macpherson, p. 92. Сравните Moerenhout, l. c. (Таити).
218. Mason, l. c. p. 195. См. также De Brosses, "Nav. aux Terres Australes", vol. ii. p. 482 (Каролинский остров).
219. Castrén, 'Finn. Миф.', с. 136, 144. См. Georgi, 'Reise im Russ. Reich', vol. i. p. 278. Сравните рассказы о чистилище у североамериканских индейцев, очевидно, полученные от миссионеров, в Morgan, "Iroquois", p. 169; Waitz, vol. iii. p. 345.
220. См. Т. Райт, "Чистилище святого Патрика".
221. Waitz, vol. ii. pp. 171, 191; Bowen, "Yoruba Lang." p. xvi. См. J. L. Wilson, p. 210.
222. Бребеф в "Rel. des Jés. 1635, p. 35; 1636, p. 105. Catlin, 'N. A. Ind.', vol. ii. p. 127; Long's "Exp.", vol. i. p. 180. См. Brinton, p. 247; Waitz, vol. ii. p. 191, vol. iii. p. 197; а также собрание мифов о Небесном мосте и Небесном заливе в "Ранней истории человечества", гл. xii.
223. Смит, "Новая Англия", в Пинкертоне, том xiii. p. 244.
224. Уилсон в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 303.
225. Бирч, введение и перевод "Книги мертвых", в Бунзене, т. V; Уилкинсон, "Древние Эг.", т. V.
226. Ссылки на Риг-Веду см. в Muir, "Sanskrit Texts", sec. xviii.; Max Müller, Lecture on Vedas in "Essays", vol. ii.
227. 'Journ. Ind. Archip.' new ser. vol. ii. p. 210. См. Bastian, 'Oestl. Asien', vol. iii. p. 387.
228. Шпигель, "Авеста", изд. Bleek, vol. iii. pp. 136, 163; см. vol. i. pp. xviii. 90, 141; т. ii. с. 68.
229. См. Taylor, "New Zealand", p. 134; J. G. Müller, "Amerikanische Urreligionen", p. 171.
230. Philo Jud. de Gigantibus, iv.

231. *Rituale Romanum: De Exorcizandis Obsessis a Dæmonio*.
232. Олдфилд, "Аборигены Австралии" в "Tr. Eth. Soc." vol. iii. p. 236. См. Bonwick, "Tasmanians", p. 181.
233. Тейлор, "Новая Зеландия", с. 104.
234. Rochefort, "Iles Antilles", p. 429.
235. Schoolcraft, "Indian Tribes", part ii. p. 195; M. Eastman, "Dahcotah", p. 72.
236. Бертон, "Центральная Африка", т. ii. с. 344; Шлегель, "Ewe-Sprache", с. xxv.
237. Falkner, "Patagonia", p. 116; но ср. Musters, p. 180.
238. Кастрен, "Финн. Миф", с. 122.
239. Дулиттл, "Китайцы", т. I. стр. 206.
240. Бастиан, "Oestl. Asien", vol. ii. pp. 129, 416; vol. iii. pp. 29, 257, 278; "Psychologie", pp. 77, 99; Cross, "Karens", l. с. p. 316; Elliot in "Journ. Eth. Soc.", vol. i. p. 115; Buchanan, "Mysore, &c.", in Pinkerton, vol. viii. p. 677.
241. Shortt, "Tribes of India", in "Tr. Eth. Soc.", vol. vii. p. 192; Tinling, "Tour round India", p. 19.
242. Bastian, "Psychologie", p. 101.
243. Сэр Дж. Шор в "Asiatic Res.", том iv. p. 331.
244. Некоторые подборки подробностей о поклонении манам см. в Meiners, "Geschichte der Religionen", т. i. кн. 3; Bastian, "Mensch", т. ii. стр. 402-11; "Психология", с. 72-114.
245. J. G. Müller, "Amer. Urrel.", pp. 73, 173, 209, 261; Schoolcraft, "Indian Tribes", part i. p. 39, part iii. p. 237; Waitz, "Anthropologie", vol. iii. pp. 191, 204.
246. Backhouse, "Australia", p. 105; Bonwick, "Tasmanians", p. 182.
247. Тернер, "Полинезия", с. 88.
248. Mariner, "Tonga Is." vol. ii. p. 104; S. S. Farmer, p. 126; Shortland, "Trads. of N. Z." p. 81; Taylor, "New Zealand", p. 108.
249. J. R. Forster, "Observations", p. 604; Marsden, "Sumatra", p. 258; "Journ. Ind. Archip.", vol. ii. p. 234.
250. Ellis, "Madagascar", vol. i. pp. 123, 423. О связи вазимба с мазимба в Восточной Африке см. Waitz, vol. ii. pp. 360, 426.
251. Callaway, "Religious System of Amazulu", part ii.; см. также Arbousset and Daumas, p. 469; Casalis, "Basutos", pp. 248-54; Waitz, "Anthropologie", vol. ii. pp. 411, 419; Magyar, "Reisen in Süd-Afrika", pp. 21, 335 (Конго); Cavazzi, "Congo", lib. i.
252. J. L. Wilson, "W. Afr.", pp. 217, 388-93. См. Waitz, vol. ii. pp. 181, 194.
253. Бейли в "Tr. Eth. Soc.", vol. ii. p. 301. Сравните Тейлор, "Новая Зеландия", с. 153.
254. Бьюкенен, "Майсур", в "Пинкертоне", т. viii. с. 674-7. См. Macpherson, "India", p. 95 (кхонды); Hunter, "Rural Bengal", p. 183 (санталы).

255. Castrén, 'Finn. Миф.', с. 122; Bastian, 'Psychologie', с. 90. См. Palgrave, 'Arabia', vol. i. p. 373.
256. Siebold, 'Nippon', vol. i. p. 3, vol. ii. p. 51; Kempfer, 'Japan', in Pinkerton, vol. vii. pp. 672, 680, 723, 755.
257. Бастиан, 'Oestl. Asien', vol. iii. p. 250.
258. Plath, 'Religion der alten Chinesen', part i. p. 65, part ii. p. 89; Doolittle, 'Chinese', vol. i. pp. vi. viii.; vol. ii. p. 373; 'Journ. Ind. Archip. New Ser. vol. ii. p. 363; Legge, 'Confucius', p. 92.
259. Ману, книга iii.
260. Подробности в Pauly, 'Real-Encyclop.' s.v. 'inferi'; Smith's 'Dic. of Gr. and Rom. Biog. and Myth.'; Meiners, Hartung, &c.
261. Миддлтон, 'Письмо из Рима'; Мюррей, 'Справочник по Риму'.
262. L. F. Alfred Maury, 'Magie, &c.', p. 249; 'Acta Sanctorum', 27 Sep.; Gregor. Turon. De Gloria Martyr, i. 98.
263. J. R. Beste, 'Nowadays at Home and Abroad', London, 1870, vol. ii. p. 44; 'A New Miracle at Rome; being an Account of a Miraculous Cure, &c., &c.', London (Washbourne), 1870.
264. Олдфилд в 'Tr. Eth. Soc.', vol. iii. p. 235; см. Grey, 'Australia', vol. ii. p. 337. Bonwick, 'Tasmanians', pp. 183, 195.
265. 'Journ. Ind. Archip.', vol. i. p. 307.
266. Bastian, 'Psychologie', p. 204; 'Mensch', vol. ii. p. 73, см. p. 125 (Баттас); Macpherson, 'India', p. 370. См. также Mason, 'Karens', l. c. p. 201.
267. 'Journ. Ind. Archip.', vol. iii. p. 110, vol. iv. p. 194; St. John, 'Far East', vol. i. pp. 71, 87; Beeckman in Pinkerton, vol. ix. p. 133; Meiners, vol. i. p. 278. См. также Doolittle, 'Chinese', vol. i. p. 159.
268. Shortland, 'Trads. of N. Z.' pp. 97, 114, 125; Taylor, 'New Zealand' pp. 48, 137.
269. Тернер, 'Полинезия', стр. 236.
270. Эллис, 'Polyn. Res.', vol. i. pp. 363, 395 и т. д., т. ii. с. 193, 274; Кук, '3-е путешествие', т. iii. с. 131. Подробности о сверхчеловеческом характере, приписываемом слабым или ненормальным людям среди других рас, в Schoolcraft, part iv. p. 49; Martius, vol. i. p. 633; Meiners, vol. i. p. 323; Waitz, vol. ii. p. 181.
271. Schoolcraft, 'Indian Tribes', part i. p. 250, part ii. pp. 179, 199, part iii. p. 498; M. Eastman, 'Dahcotah', pp. xxiii. 34, 41, 72. См. также Gregg, 'Commerce of Prairies', vol. ii. p. 297 (команчи); Morgan, 'Iroquois', p. 163; Sproat, p. 174 (ахты); Egede, 'Greenland', p. 186; Cranz, p. 269.
272. Роман Пана, xix. в 'Жизни Колона'; в Pinkerton, vol. xii. p. 87.
273. D'Orbigny, 'L'Homme Américain', vol. ii. pp. 73, 168; Musters, 'Patagonians', p. 180. См. также J. G. Müller, pp. 207, 231 (Карибы); Spix and Martius, 'Brasilien', vol. i. p. 70; Martius, 'Ethnog. Amer.', vol. i. p. 646 (Маркузис).

274. Casalis, "Basutos", p. 247; Callaway, "Rel. of Amazulu", p. 147 и т. д.; Magyar, "Süd-Afrika", p. 21 и т. д.; Burton, "Central Afr." vol. ii. pp. 320, 354; Стир в "Журн. Anthropol. Inst." vol. i. 1871, p. cxlvii.
275. Steinhauser, 'Religion des Nègres,' in 'Magaz. der Evang. Missions und Bibel-Gesellschaften', Basel, 1856, No. 2, p. 139.
276. J. L. Wilson, 'W. Afr.', pp. 217, 388.
277. Ходжсон, "Абор. Индии", с. 163, 170.
278. Бэкхаус, "Австралия", с. 103.
279. Мейсон, "Бирма", с. 107 и др. Cross, l.c. p. 305.
280. Callaway, "Religion of Amazulu", pp. 183, &c., 259, &c.
281. Falkner, 'Patagonia', p. 116. См. также Rochefort, "Iles Antilles", p. 418 (Карибы).
282. Georgi, 'Reise im Russ. Reich', vol. i. p. 280; Meiners, vol. ii. p. 488.
283. Фолкнер, л.с.
284. Колдуэлл, "Дравидийские языки", приложение; Latham, vol. ii. p. 469.
285. Hodgson, "Abor. of India", p. 172.
286. Стеллер, "Камчатка", с. 278.
287. Бастиан, "Oestl. Asien", vol. ii. p. 328, см. vol. iii. p. 201, "Psychologie", p. 139. См. также Römer, "Guinea", p. 59.
288. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. pp. 352, 373; Moerenhout, "Voyage", vol. i. p. 479; Mariner, "Tonga Islands", vol. i. p. 105; Williams, "Fiji", vol. i. p. 373.
289. Дос Сантос, "Эфиопия", в Pinkerton, vol. xvi. p. 686.
290. Рёмер, "Гвинея", с. 57. См. также Steinhauser, l.c. pp. 132, 139; J. B. Schlegel, "Ewe-Sprache", p. xvi.
291. Подробности о татарских расах в Castrén, "Finn. Миф.", с. 164, 173 и т. д.; Bastian, "Psychologie", с. 90; из Абиссинии в Parkyns, "Life in A.", ch. xxxiii.
292. Doolittle, "Chinese", vol. i. p. 143, vol. ii. pp. 110, 320.
293. Бастиан, "Oestl. Asien", vol. ii. pp. 103, 152, 381, 418, vol. iii. p. 247, &c. См. также Bowring, "Siam", vol. i. p. 139; "Journ. Ind. Archip.", vol. iv. p. 507, vol. vi. p. 614; Turpin, in Pinkerton, vol. ix. p. 761; Kempfer, "Japan", ibid. vol. vii. pp. 701, 730, &c.
294. Ward, "Hindoos", vol. i. p. 155, vol. ii. p. 183; Roberts, "Oriental Illustrations of the Scriptures", p. 529; Bastian, "Psychologie", pp. 164, 184-7. Санскритское paicâcha-graha = demon-seizure, possession. Древнее свидетельство в Пикте, "Origines Indo-Europ.", часть ii. гл. v.
295. Гомер. Odyss. v. 396, x. 64; Plat. Phædr. Tim. &c.; Pausan. iv. 27, 2; Xen. Mem. I. i. 9; Plutarch. Vit. Alex.; De Orac. Def.; Lucian. Philopseudes; Petron. Arbiter, Sat.; &c., &c.

296. Иосиф. Ant. Jud. viii. 2, 5. Eisenmenger, 'Entdecktes Judenthum,' part ii. p. 454. См. Мори, стр. 290.
297. Матф. ix. 32, xi. 18, xii. 22, xvii. 15; Марк, i. 23, ix. 17; Лука, iv. 33, 39, vii. 33, viii. 27, ix. 39, xiii. 11; Иоанна, x. 20; Деяния, xvi. 16, xix. 13; и т. д.
298. Общие доказательства см. в Bingham, "Древности христианской церкви", кн. iii. гл. iv.; Calmet, "Dissertation sur les Esprits"; Maury, "Magie", &c.; Lecky, "Hist. of Rationalism". Среди конкретных отрывков - Tertull. Apolog. 23; De Spectaculis, 26; Chrysostom. Homil. xxviii. in Matth. iv.; Cyril. Иеросол. Catech. xvi. 16; Minuc. Fel. Octavius. xxi.; Concil. Carthag. iv.; &c., &c.
299. Подробности в Cockayne, 'Leechdoms, &c., of Early England,' vol. i. p. 365, vol. ii. p. 137, 355; Sprenger, "Malleus Maleficarum", part ii.; Calmet, "Dissertation", vol. i. ch. xxiv.; Horst, "Zauber-Bibliothek"; Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 557, &c.; "Psychologie", p. 115, &c.; Voltaire, "Questions sur l'Encyclopédie", art., 'Superstition'; 'Encyclopædia Britannica', 5th ed. art. 'Possession'.
300. См. Мори, "Магия" и т. д., часть ii. гл. ii.
301. A. Constans, "Rel. sur une Epidémie d'Hystéro-Démonopathie, en 1861. 2nd ed. Paris, 1863. Описания подобных вспышек среди североамериканских индейцев см. у Le Jeune в "Rel. des Jés. dans la Nouvelle France", 1639; Brinton, p. 275; а в Гвинее - у J. L. Wilson, "Western Africa", p. 217.
302. Gaume, "L'Eau Bénite au Dix-Neuvième Siècle", 3rd ed. Paris, 1866, p. 353.
303. Вест, в "Духовном телеграфе", цитируется Бастианом.
304. (C. de Brosses.) 'Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie.' 1760. (Де Броссе предполагал, что слово *fétiche* связано с *chose fée*, *fatum*).
305. Grey, "Australia", vol. ii. p. 337; Eyre, "Australia", vol. ii. p. 362; Oldfield в "Tr. Eth. Soc." vol. iii. p. 235, и т. д.; G. F. Moore, "Vocab. of S. W. Austr." pp. 18, 98, 103. См. Bonwick, "Tasmanians", p. 195.
306. Rochefort, "Iles Antilles", pp. 419, 508; J. G. Müller, pp. 173, 207, 217.
307. Эллис, "Мадагаскар", т. I. стр. 221, 232, 422.
308. Сент-Джон, "Дальний Восток", т. i. стр. 211, см. 72.
309. Каллауэй, "Религия амазулу", с. 314.
310. Steinhauser, l.c. p. 141. См. также Steere, 'East Afr. Tribes,' in 'Journ. Anthropol. Soc.', vol. i. p. cxlviii.
311. Burton, "Central Africa", vol. ii. p. 352. См. "Синд", с. 177.
312. Бастиан, "Oestl. Asien", vol. iii. p. 275.
313. 'Early Hist. of Mankind', ch. x. См. Bastian, 'Mensch', vol. ii. p. 116, &c.

314. Plin. xxx. 14, 20. Cardan, 'De Var. Rerum', cap. xliii.
315. Ward, "Hindoos", vol. i. p. 134, vol. ii. p. 247.
316. Дулиттл, "Китайцы", т. i. с. 122.
317. Гримм, "D. M.", pp. 1118-23; Wuttke, "Volksaberglaube", pp. 155-70; Brand, "Pop. Ant.", vol. ii. p. 375, vol. iii. p. 286; Halliwell, "Pop. Rhymes", p. 208; R. Hunt, "Pop. Romances," 2nd Series, p. 211; Hylten-Cavallius, "Wärend och Wirdarne," vol. i. p. 173. Говорят, однако, что тряпки, прикрепленные цыганами к деревьям, которых прохожие с ужасом избегают, считая, что в них запрещены болезни, - это лишь знаки, оставленные для сведения собратьев-бродяг; Liebich, "Die Zigeuner", p. 96.
318. Catlin, 'N. A. Indians', vol. i. p. 90.
319. J. L. Wilson, 'W. Africa', p. 394.
320. Meiners, "Gesch. der Rel.", vol. i. p. 305; J. G. Müller, p. 209.
321. Mason, Karens, l.c. p. 231.
322. Мейнерс, т. ii. с. 721-3.
323. Rochefort, 'Iles Antilles', p. 418. См. Martius, "Ethnog. Amer." vol. i. p. 485 (юманы глотают пепел умершего со спиртным, чтобы он снова жил в них).
324. Hunter, 'Rural Bengal', p. 210. См. Bastian, "Psychologie", p. 73; J. G. Müller, "Amer. Urrel.", pp. 209, 262, 289, 401, 419.
325. Дарвин, "Журнал", с. 458.
326. Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 320.
327. Отчет этнологического комитета Джуббулпора, Нагпор, 1868, часть i. с. 5.
328. Doolittle, "Chinese", vol. i. pp. 151, 207, 214, vol. ii. p. 401; см. Plath, "Religion der alten Chinesen", part i. p. 59, part ii. p. 101.
329. Castrén, 'Finn. Myth.' p. 187; Dasent, "Norse Tales", p. 69; Lane, "Thousand and One Nights", vol. iii. p. 316; Grimm, "D. M.", p. 1033. См. также Bastian, "Psychologie", p. 213. Eisenmenger, 'Judenthum', part ii. p. 39.
330. Brand, 'Pop. Ant.', vol. iii. p. 72.
331. Herrera, "Hist. de las Indias Occidentales", Dec. i. ix. 3.
332. Lery, Brésil, p. 249; J. G. Müller, pp. 210, 262.
333. Schoolcraft, "Indian Tribes"; Waitz, vol. iii.; Catlin, "N. A. Ind.", vol. i. p. 36; Keating, "Narrative", vol. i. p. 421; J. G. Müller, p. 74, &c. См. Cranz, "Grönland", p. 274.
334. Castrén, 'Finn. Миф.', с. 162, 221, 230; Meiners, vol. i. p. 170.
335. Bell, in Pinkerton, vol. vii. p. 357.
336. X. Роули, "Миссия университетов в Центральной Африке", стр. 217.

337. Waitz, "Anthropologie", vol. ii. p. 174; Römer, "Guinea", p. 56, &c.; J. L. Wilson, "West Africa", pp. 135, 211-6, 275, 338; Burton, "Wit and Wisdom from W. Afr." pp. 174, 455; Steinhauser, l.c. p. 134; Bosman, "Guinea", in Pinkerton, vol. xvi. p. 397; Meiners, "Gesch. der Relig." vol. i. p. 173. См. также Ellis, "Madagascar", vol. i. p. 396; Flacourt, "Madag." p. 191.
338. Brand, "Popular Antiquities", vol. iii. p. 255, &c. Bastian, "Psychologie", p. 171. Вуттке, "Deutsche Volksaberglaube", pp. 75-95, 225 и др. Сент-Клер и Брофи, "Болгария", с. 46.
339. Беркли, "О движении", в "Сочинениях", т. ii. стр. 86.
340. Schoolcraft, "Indian Tribes", part ii. p. 196, part iii. p. 229.
341. Эррера, "Западная Индия", дек. i. iii. 3.
342. Де Лаэт, "Novus Orbis", xv. 2.
343. Гарсиласо де ла Вега, "Commentarios Reales", i. 9; J. G. Müller, pp. 263, 311, 371, 387; Waitz, vol. iv. p. 454; см. ниже, p. 175.
344. Hahn, "Gramm. des Hereró", s.v. "omu-makisina".
345. Kaufmann, "Central-Afrika", (White Nile), p. 131.
346. Waitz, vol. ii. pp. 518, 523.
347. Золлингер в "Журн. Ind. Archip.", vol. ii. p. 692.
348. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 337. См. также Ellis, "Madagascar", vol. i. p. 399.
349. Тернер, "Полинезия", с. 347, 526.
350. Уильямс, "Фиджи", т. i. стр. 220; Seemann, "Вити", стр. 66, 89.
351. Кастрен, "Финн. Myth.", p. 193, &c., 204, &c.; "Voyages au Nord", vol. viii. pp. 103, 410; Klemm, "C. G.", vol. iii. p. 120. См. также Steller, "Kamtschatka", pp. 265, 276.
352. Hodgson, "Abor. of India", p. 174. См. также Макрей в "As. Res.", vol. vii. p. 196; Dalton, "Kols," in "Tr. Eth. Soc.", vol. vi. p. 33.
353. Макферсон, "Индия", с. 103, 358.
354. Bastian, 'Psychologie', p. 177. См. также Shortt, 'Tribes of Neilgherries,' in 'Tr. Eth. Soc.', vol. vii. p. 281.
355. Эллиот в 'Journ. Eth. Soc.', vol. i. 1869, p. 115.
356. Бьюкенен, "Майсур", в Pinkerton, vol. vii. p. 739.
357. Эллиот в "Journ. Eth. Soc.", vol. i. pp. 96, 115, 125. Lubbock, "Origin of Civilization", p. 222. Форбс Лесли, "Ранние расы Шотландии", т. ii. с. 462 и т. д. Профессор Либрехт в "Ztschr. für Ethnologie", vol. v. p. 100, сравнивает защищающих поле приапов-гермесов из древней Италии, вымазанных суриком.
358. Ward, "Hindoos", vol. ii. pp. 142, 182, &c., см. 221. См. также Latham, "Descr. Eth.", vol. ii. p. 239. (Siah-push, камень, подносимый представителю божества).

359. Grote, "Hist. of Greece", vol. iv. p. 132; Welcker, "Griechische Götterlehre", vol. i. p. 220. Meiners, vol. i. p. 150, &c. Подробности, в частности, у Павсания; Теофраст. Charact. xvi.; Tacit. Hist. ii. 3; Arnobius, Adv. Gent.; Tertullianus; Clemens Alexandr.
360. Is. lvii. 6. Первая строка, "behhalkay-nahhal hhêlkech", включает каламбур на hhlk = гладкий (камень), а также жребий или часть; двойной смысл, вероятно, связан с использованием гладкой гальки для бросания жребия.
361. Sprenger, 'Mohammad,' vol. ii. p. 7, &c. Бертон, "Эль-Медина" и т. д., т. ii. с. 157.
362. Euseb. Præp. Evang. i. 10. Deut. xii. 3; Михей ст. 13 и т. д. Movers, "Phönizier", vol. i. pp. 105, 569, и см. индекс, "Säule" и т. д. См. De Brosses, "Dieux Fétiches", p. 135 (считает, что bætyl = beth-el и т. д.).
363. Ссылки см. в Ducange s.v. "petra"; Leslie, "Early Races of Scotland", vol. i. p. 256.
364. Nilsson, "Primitive Inhabitants of Scandinavia", p. 241. См. также Meiners, vol. ii. p. 671 (говорящие камни в Норвегии и т. д.).
365. Граф Роден, "Прогресс реформации в Ирландии", Лондон, 1851, с. 51. Сэр Дж. Э. Теннент в "Notes and Queries", 7 февраля 1852 г. См. Borlase, 'Antiquities of Cornwall,' Oxford, 1754, book iii. ch. 2.
366. 'Early Hist. of Mankind', chap. vi.
367. Общие подборки свидетельств см. особенно в Meiners, 'Geschichte der Religionen', vol. i. books i. and v.; Bastian, 'Mensch', vol. ii.; Waitz, 'Anthropologie'; De Brosses, 'Dieux Fétiches,' &c. Особые подробности в J. L. Wilson, 'W. Afr.', p. 393; Ellis, "Madagascar", vol. i. p. 395; Castrén, "Finnische Mythologie", p. 193, &c.; Ward, "Hindoos", vol. ii.; Köppen, "Rel. des Buddha", vol. i. p. 493, &c.; Grote, "Hist. of Greece.
368. J. G. Müller, 'Amer. Urrelig.', p. 263; Meiners, vol. i. p. 163.
369. Loskiel, "Ind. of N. A." vol. i. p. 39; Smith, "Virginia", in Pinkerton, vol. xiii. p. 14; Waitz, vol. iii. p. 203; J. G. Müller, pp. 95-8, 128.
370. Фернандо Колумбо, "Vita del Amm. Cristoforo Colombo", Venice, 1571, p. 127, &c.; и "Жизнь Колона" в Pinkerton, vol. xii. p. 84. Эппера, дек. i. iii. 3. Rochefort, "Iles Antilles", pp. 421-4. Waitz, vol. iii. p. 384; J. G. Müller, pp. 171-6, 182, 210, 232.
371. Prescott, "Peru", vol. i. pp. 71, 89; Waitz, vol. iv. p. 458; J. G. Müller, pp. 322, 371.
372. Brasseur, "Mexique", vol. iii. p. 486; Waitz, vol. iv. p. 148; J. G. Müller, p. 642.
373. Shortland, "Trads. of N. Z." &c., p. 83; Taylor, pp. 171, 183, 212.
374. J. R. Forster, "Obs. during Voyage", London, 1778, p. 534, &c.; Ellis, "Polyn. Res.", vol. i. p. 281, &c., 323, &c. См. также Earl, "Papuan", p. 84; Bastian, "Psychologie", p. 78 (Nias).
375. St. John, "Far East", vol. i. p. 198.
376. Хатчинсон в "Tr. Eth. Soc.", vol. i. p. 336; см. Bastian, "Psychologie", p. 172.
377. Штейнхаузер, в "Magaz. der Evang. Missionen", Basel, 1856, No. 2, p. 131.
378. Schlegel, 'Ewe-Sprache', p. xvi.

379. Waitz, "Anthropologie", vol. ii. p. 183; Denham, "Travels", vol. i. p. 113; Römer, "Guinea"; Bosman, "Guinea", in Pinkerton, vol. xvi. См. также Livingstone, 'S. Afr.' p. 282 (Балонда).
380. Castrén, 'Finn. Myth.' p. 193 и т. д.; Bastian, "Psych." p. 34, 208, "Oestl. Asien", vol. iii. pp. 293, 486. См. "Journ. Ind. Archip.", vol. ii. p. 350 (китайский язык).
381. Max Müller, "Chips", vol. i. p. xvii.; Ward, "Hindoos", vol. i. p. 198, vol. ii. pp. xxxv, 164, 234, 292, 485.
382. Арнобий, *Adversus Gentes*, vi. 17-19.
383. Августин, "De Civ. Dei", viii. 23: "at ille visibilia et contrectabilia simulacra, velut corpora deorum esse asserit; inesse autem his quosdam spiritus invitados, &c.... Hos ergo spiritus invisibiles per artem quandam visibilibus rebus corporalis materiæ copulare, ut sint quasi animata corpora, illis spiritibus dicata et subdita simulacra, &c.". См. также Tertullianus *De Spectaculis*, xii.: "In mortuorum autem idolis dæmonia consistunt, &c.".
384. Marcus Minucius Felix, *Octavius*, cap. xxvii.: "Isti igitur impuri spiritus, dæmones, ut ostensum a magis, a philosophis, et a Platone sub statuis et imaginibus consecrati delitescunt, &c.".
385. Bastian, 'Oestl. Asien', vol. ii. p. 455. См. Spiegel, "Avesta", vol. ii. p. 54.
386. Porphyry, *de Vita Pythagoræ*. Окен, "Lehrbuch der Naturphilosophie", 2753.
387. Suidas, s.v. ἑγγαστρίμυθος; Isidor. Gloss. s.v. 'præcantatores'; Bastian, 'Mensch', vol. ii. p. 578. Maury, 'Magie,' &c. p. 269. Doolittle, "Chinese", vol. ii. p. 115.
388. F. R. Nixon, "Cruise of the Beacon"; Bonwick, p. 182.
389. Олдфилд в 'Tr. Eth. Soc.', vol. iii. p. 228.
390. Schoolcraft, "Algic Res.", vol. i. p. 41. 'Indian Tribes', vol. iii. p. 327. Waitz, vol. iii. p. 191. См. также J. G. Müller, p. 175. (жители Антильских островов); Brasseur, "Mexique", vol. iii. p. 482.
391. Macpherson, "India", p. 90. См. также Cross, "Karens", in "Journ. Amer. Or. Soc.", vol. iv. p. 315; Williams, "Fiji", vol. i. p. 239.
392. Castrén, 'Finn. Миф.', с. 114, 182 и др.
393. J. L. Wilson, 'W. Afr.' p. 218, 388; Waitz, vol. ii. p. 171.
394. Филон, *De Gigant.* l. iv.
395. Iamblichus, ii.
396. Собрание отрывков в Calmet, "Diss. sur les Esprits"; Horst, "Zauber-Bibliothek", vol. ii. p. 263, &c.; vol. vi. p. 49, &c.; см. словари Migne's Dictionaries.
397. Кальмет, "Диссертация о человеческих существах", т. i. гл. xlviii.
398. Gaume, "L'Eau Bénite au XIXme Siècle", pp. 295, 341.
399. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 331.
400. Backhouse, "Australia", p. 555; Grey, "Australia", vol. ii. p. 337.
401. Mason, "Karens", l.c. p. 211.

402. Schoolcraft, "Indian Tribes", part iii. p. 226.
403. Рошфор, "Антильские острова", с. 419.
404. Гримм, "D. M.", p. 1193; Hanusch, "Slaw. Myth." p. 332; St. Clair and Brophy, "Bulgaria", p. 59; Wuttke, "Volksaberglaube", p. 122; Bastian, "Psychologie", p. 103; Brand, vol. iii. p. 279. *Кобыла* в кошмаре означает дух, эльфа или нимфу; ср. англосакс. *wudumære* (wood-mare) = echo.
405. 'Vita del Amm. Christoforo Colombo', ch. xiii.; и "Жизнь Колона" в Pinkerton, vol. xii. p. 84.
406. Тейлор, "Новая Зеландия", с. 149, 389. Маринер, "Остров Тонга", т. ii. с. 119.
407. Хёгстрем, "Лапмарк", гл. xi.
408. Ward, "Hindoos", vol. ii. p. 151. См. также Borri, "Cochin-China", в Pinkerton, vol. ix. p. 823.
409. Августин. 'De Civ. Dei', xv. 23: "Et quoniam creberrima fama est, multique se expertos, vel ab eis qui experti essent, de quorum fide dubitandum non esset, audisse confirmant, Silvanos et Faunos, quos vulgo incubos vocant, improbos sæpe extitisse mulieribus, et earum appetisse ac peregrisse concubitus; et quosdam dæmones, quos Dusios Galli nuncupant, hanc assidue immunditiam et tentare et efficere; plures talesque asseverant, ut hoc negare impudentiæ videatur; non hinc aliquid audeo definire, utrum aliqui spiritus possint etiam hanc pati libidinem; ut ... sentientibus feminibus misceantur. См. также Grimm, 'D. M.' pp. 449, 479; Hanusch, "Slaw. Myth." p. 332; Cockayne, "Leechdoms of Early England", vol. i. p. xxxviii., vol. ii. p. 345.
410. Книга "Malleus Maleficarum" была опубликована около 1489 года. См. по этой теме: Horst, "Zauber-Bibliothek", vol. vi.; Ennemoser, "Magic", vol. ii.; Maury, "Magie", &c. p. 256; Lecky, "Hist. of Rationalism", vol. i.
411. Burton, "Anatomy of Melancholy", iii. 2. "Unum dixero, non opinari me ullo retro ævo tantam copiam Satyrorum, et salacium istorum Geniorum se ostendisse, quantum nunc quotidianæ narrationes, et judiciales sententiæ proferunt.
412. Дж. Р. Форстер, "Наблюдения во время кругосветного путешествия", с. 543.
413. Cross, 'Karens', l.c. p. 312.
414. 'Journ. Ind. Archip.', vol. i. p. 307.
415. J. V. Grohmann, 'Aberglauben aus Böhmen,' &c., p. 24; Calmet, 'Diss. sur les Esprits,' vol. ii.; Grimm, 'D. M.', p. 1048, и т. д.; St. Clair and Brophy, "Bulgaria", p. 49; см. Ralston, "Songs of Russian People", p. 409.
416. Cranz, 'Grönland', p. 268. Callaway, 'Rel. of Amazulu,' p. 246, &c.
417. Grey, "Australia", vol. ii. p. 302. См. также Bonwick, "Tasmanians", p. 180.
418. Southey, "Brazil", part i. p. 238. См. также Rochefort, p. 418; J. G. Müller, p. 273 (Карибы); Cranz, "Grönland", p. 301; Schoolcraft, "Indian Tribes", part iii. p. 140.
419. 'Journ. Ind. Archip.' vol. i. pp. 270, 298; vol. ii. "N. S." p. 117.

420. Roberts, 'Oriental Illustrations', p. 531; Colebrook в 'As. Res.', vol. vii. p. 274.
421. Doolittle, "Chinese", vol. i. p. 77.
422. Hylten-Cavallius, "Wärend och Wirdarne", vol. i. p. 191; Atkinson, "Glossary of Cleveland Dial." p. 597. (Профессор Либрехт в "Zeitschrift für Ethnologie", vol. v. 1873, p. 99, добавляет сравнение все еще распространенного немецкого обычая держать свет горящим в комнате для лежащих до крещения ребенка (Wuttke, 2nd ed. No. 583), и аналогичной древнеримской практики, откуда богиня Канделифера получила свое имя (примечание ко 2 изд.)).
423. Мартин, "Западные острова", в Пинкертоне, том iii. p. 612.
424. Сент-Клер и Брофи, "Болгария", с. 44.
425. Rituale Romanum; Benedictio Candelarum. Бранд, "Популярные древности", т. i. с. 46.
426. Cranz, "Grönland", p. 267, см. 296.
427. Макферсон, "Индия", с. 100.
428. Гомер, "Одиссея", xvi. 160.
429. Гримм, "D. M.", p. 632.
430. Eisenmenger, 'Judenthum', part i. p. 872. Лейн, "Тысяча и одна ночь", т. ii. с. 56.
431. Bastian, 'Psychologie', p. 162. Другие населенные пункты в "Journ. Ind. Archip.", vol. iv. p. 333.
432. Тикелл в "Журн. As. Soc. Bengal", vol. ix. p. 795. Дирдж приведен выше, p. 32.
433. De Brosses, 'Dieux Fétiches', p. 46.
434. Клавигеро, "Мессико", т. ii. с. 79.
435. Трактат. Berachoth.
436. Гримм, "D. M.", pp. 420, 1117; St. Clair and Brophy, "Bulgaria", p. 54. См. также Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 325; Tschudi, "Peru", vol. ii. p. 355.
437. Brand, "Popular Antiquities", vol. i. p. 193. См. Boecler, 'Ehsten Aberggl.' p. 73.
438. Тертуллиан, De Carne Christi, vi.; Adv. Marcion, ii.; Ориген, De Princip. i. 7. См. Horst, l.c. Calmet, "Dissertation", vol. i. ch. xlvi.
439. J. L. Wilson, 'W. Afr.', p. 217. См. Босман, "Гвинея", в Pinkerton, vol. xvi. p. 402.
440. Pallas, "Reisen", vol. i. p. 360.
441. Гримм, "D. M.", p. 1212; Wuttke, "Volksaberglaube", p. 119; см. Hyltén-Cavallius, part i. p. 178 (Швеция).
442. Олдфилд, "Аборигены Австралии", в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 240.
443. Бонвик, "Тасманийцы", с. 182.
444. Cranz, "Grönland", p. 268; Egede, p. 187.
445. Молина, "Чили", т. ii. стр. 86.

446. Рошфор, "Антильские острова", с. 416, 429; Й. Г. Мюллер, "Амер. Urrel.", pp. 171, 217.
447. Waitz, vol. ii. p. 182; J. L. Wilson, "W. Afr." p. 387; Steinhauser, l.c. p. 134. Сравните Callaway, p. 327 и др.
448. Bastian, "Psychologie", p. 77.
449. Bastian, 'Oestl. Asien', vol. iii. p. 275.
450. Гримм, "D. M." p. 829; Rochholz, "Deutscher Glaube", part i. p. 92; Hanusch, "Slaw. Миф.", с. 247.
451. Менандр, 205, в Clement. Stromat.; Ксенофонт, Мемор. Сокр.; Платон, Апол. Сокр. и т. д. См. Плотин. Эннеады. iii. 4; Порфирий. Плотин.
452. Paulus Diaconus: "*Genium* appellant Deum, qui vim obtineret rerum omnium *generandarum*. Censorin. de Die Natali, 3: "Eundem esse genium et larem, multi veteres memoriæ prodiderunt. Tibull. Eleg. i. 2, 7; Ovid. Trist. iii. 13, 18, v. 5, 10; Horat. Epist. ii. 1, 140, Od. iv. 11, 7. Appian. de Bellis Parth. p. 156. Тертуллиан, Apol. xxiii.
453. Serv. in Virg. *Æn.* vi. 743: "Cum nascimur, duos genios sortimur: unus hortatur ad bona, alter depravat ad mala, quibus assistentibus post mortem aut asserimur in meliorem vitam, aut condemnamur in deteriorem. Horat. Epist. ii. 187; Valer. Max. i. 7; Plutarch, Brutus. См. Pauly, 'Real-Encyclop.'; Smith's 'Dic. of Biog. & Myth.' s.v. 'genius'.
454. Acta Sanctorum Bolland: S. Francisca Romana ix. Mart. Calmet, "Dissertation", ch. iv. xxx.; Bastian, "Mensch", vol. ii. pp. 140, 347, vol. iii. p. 10; Wright, "St. Patrick's Purgatory", p. 33.
455. Rochholz, p. 93.
456. Bull, 'Sermons,' 2nd ed. London, 1714, vol. ii. p. 506.
457. Сведенборг, "Истинная христианская религия", p. 380. См. также A. J. Davis, "Philosophy of Spiritual Intercourse", p. 38.
458. D. Monnier, "Traditions Populaires", p. 7.
459. L. H. Morgan, "Iroquois", p. 64. Бребеф в "Rel. des J  s. 1636, p. 107. См. Schoolcraft, "Tribes", vol. iii. p. 337.
460. Steinhauser, 'Religion des Negers,' in 'Magazin der Evang. Missionen', Basel, 1856; No. 2, p. 127 и др.
461. Plath, 'Religion der alten Chinesen', part i. p. 44.
462. Олдфилд, "Abor. of Austr." в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 232.
463. Стеллер, "Камчатка", с. 47, 265.
464. Овьедо, "Никарагуа", в Терно - Компанс, часть xiv. стр. 132, 160. Сравните Catlin, 'N. A. Ind.', т. ii. с. 169.
465. Кресвик, "Вейс", в "Tr. Eth. Soc.", vol. vi. p. 359. См. Du Chaillu, "Ashango-land", p. 106.
466. Бребеф в "Rel. des J  s. 1636, p. 108. Long's Exp. vol. i. p. 46. См. Loskiel, 'Indians of N. A.' part i. p. 45.

467. О вере в духов воды как причину утопления см. выше, т. I. с. 109.
468. Олдфилд в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 328; Eyre, vol. ii. p. 362; Grey, vol. ii. p. 339; Bastian, "Vorstellungen von Wasser und Feuer", в "Zeitschrift für Ethnologie", vol. i. (содержит общую подборку подробностей о поклонении воде).
469. Сравните John Morgan, "Life of William Buckley"; Bonwick, p. 203; Taylor, "New Zealand", p. 48, с Forbes Leslie, Brand и др.
470. Cranz, "Grönland", p. 267.
471. Tanner, "Narr.", p. 341; Carver, "Travels", p. 383; Franklin, "Journey to Polar Sea", vol. ii. p. 245; Lubbock, "Origin of Civilization", pp. 213-20 (содержит подробности о поклонении воде); см. Brinton, p. 124.
472. Rivero and Tschudi, "Peruvian Ant." p. 161; Garcilaso de la Vega, "Comm. Real." i. 10. См. также J. G. Müller, "Amer. Urrelig.", pp. 258, 260, 282.
473. Krapf, 'E. Afr.' p. 198; Steinhauser, l.c. p. 131; Villault in Astley, vol. i. p. 668; Backhouse, "Afr." p. 230; Callaway, "Zulu Tales", vol. i. p. 90; Bastian, l.c.
474. Castrén, "Vorlesungen über die Altaischen Völker", p. 114. 'Finn. Миф.', с. 70. Atkinson, 'Siberia,' p. 444. Boecler, 'Ehsten Abergläub. Gebräuche', ed. Kreutzwald, p. 6.
475. Hodgson, 'Abor. of India,' p. 164; Hunter, 'Rural Bengal.' p. 184. См. также Lubbock, l.c.; Forbes Leslie, "Early Races of Scotland", vol. i. p. 163, vol. ii. p. 497.
476. Ward, 'Hindoos,' vol. ii. p. 206, &c.
477. Гомер, II. xx. xxi. См. Gladstone, "Juventus Mundi", pp. 190, 345, &c., &c., &c.
478. Cosmas, book iii. p. 197, "superstitiosas institutiones, quas villani adhuc semipagani in Pentecosten tertia sive quarta feria observabant offerentes libamina super fontes mactabant victimas et dæmonibus immolabant.
479. Poenitentiale Ecgberti, ii. 22, "gif hwilc man his ælmeßan gehâte oththe bringe to hwilcon wylle;" iv. 19, "gif hwâ his wæccan æt ænigum wylle hæbbe. Гримм, "D. M." p. 549 и др. См. Hylltén-Cavallius, "Wärend och Wirdarne", часть I. pp. 131, 171 (Швеция).
480. Grohmann, 'Aberglauben aus Böhmen und Mähren,' p. 43, &c. Hanusch, 'Slaw. Миф.', стр. 291 и др. Ralston, 'Songs of Russian People', p. 139, &c.
481. St. Clair and Brophy, 'Bulgaria', p. 46. Аналогичные идеи у Громмана, с. 44. Eisenmenger, 'Entd. Judenthum", part i. p. 426.
482. Maury, 'Magie,' &c., p. 158. Brand, 'Pop. Ant.", vol. ii. p. 366, &c. Hunt, 'Pop. Rom. 2nd Series', p. 40 и др. Forbes Leslie, "Early Races of Scotland", vol. i. p. 156, &c.
483. 'Journ. Ind. Archip.", vol. i. p. 307.
484. Beeker, 'Dyaks,' in 'Journ. Ind. Archip.", vol. iii. p. 111.
485. Marsden, "Sumatra", p. 301.
486. С. С. Фармер, "Тонга", с. 127.

487. Bastian, "Der Baum in vergleichender Ethnologie", in Lazarus and Steinthal's "Zeitschrift für Völkerpsychologie," &c., vol. v. 1868.
488. Chr. Colombo, ch. xix.; и в Pinkerton, vol. xii. p. 87.
489. Burton, "W. & W. fr. W. Afr.", pp. 205, 243.
490. Waitz, vol. ii. p. 188.
491. Босман, письмо 19, и в Pinkerton, vol. xvi. p. 500.
492. Krapf, 'E. Afr.', p. 77; Prichard, "N. H. of Man", p. 290; Waitz, vol. ii. p. 518. См. также Merolla, "Congo", in Pinkerton, vol. xvi. p. 236.
493. Бастиан, "Oestl. Asien", vol. ii. pp. 457, 461, том iii. pp. 187, 251, 289, 497. Подробности поклонения деревьям в других районах Азии см. в Ainsworth, "Yezidis," in "Tr. Eth. Soc.", vol. i. p. 23; Jno. Wilson, "Parsi Religion", p. 262.
494. Харди, "Руководство по буддизму", с. 100, 443.
495. Фергюссон, "Поклонение деревьям и змеям", pl. xxiv. xxvi. &c.
496. Tabary in Bastian, l.c. p. 295.
497. Hartknoch, 'Alt. und Neues Preussen', part i. ch. v.
498. См. Pauly, "Real-Encyclopedie". Гомер. Odyss. xiv. 327, xix. 296.
499. Гимн. Гомер. Афрод. 257.
500. Ausonii Idyll. De Histor. 7.
501. Apollon. Род. Argonautica, ii. 476. См. Welcker, 'Griech. Götterl.', vol. iii. p. 57.
502. Овидий. Metamm. i. 452, ii. 345, xi. 67.
503. Данте, "Божественная комедия", "Инферно", канто xiii.
504. Ариосто, "Орландо Фуриозо", канто vi.
505. Гримм, "D. M.", p. 615 и др. Bastian, "Der Baum", l.c. p. 297; Hanusch, "Slaw. Миф.", с. 313.
506. Wuttke, 'Volksaberglaube', p. 57, см. 183.
507. Euseb. 'Præp. Evang.' i. 10.
508. Более подробная информация о поклонении деревьям содержится в Bastian, "Der Baum", и т.д., которые здесь цитируются; Lubbock, "Origin of Civilization", p. 206, и т.д.; Fergusson, "Tree and Serpent Worship", и т.д.
509. Бастиан, "Der Baum", l.c. и др.
510. Ирвинг, "Астория", т. ii. гл. viii.
511. Дарвин, "Журнал", с. 68.
512. Polack, "New Z.", vol. ii. p. 6; Taylor, p. 171, см. 99.
513. Сент-Джон, "Дальний Восток", т. i. с. 89.

514. Уоллес, "Восточный архипелаг", т. i. с. 338.
515. Причард, "Nat. Hist. of Man", p. 531.
516. Merolla in Pinkerton, vol. xvi. p. 236.
517. Lubbock, p. 193; Bastian, l.c.; Park, "Travels", vol. i. pp. 64, 106.
518. Кастрен, "Финн. Myth." p. 86, &c., 191, &c.; Latham, "Descr. Eth.", vol. i. p. 363; Simpson, "Journey", vol. ii. p. 261.
519. Boecler, 'Ehsten Abergläubische Gebräuche,' &c., ed. Kreutzwald, pp. 2, 112, 146.
520. Hodgson, "Abor. of India", pp. 165, 173.
521. Макферсон, стр. 61.
522. Далтон, "Колы", в "Tr. эт. Soc.", vol. vi. p. 34. Бастиан, "Oestl. Asien.", vol. i. p. 134, vol. iii. p. 252.
523. Deut. xii. 3; xvi. 21. Судьи vi. 25. 1 Царств xiv. 23; xv. 13; xviii. 19. 2 Царств xvii. 10; xxiii. 4. Ис. lvii. 5. Иерем. xvii. 2. Иезек. vi. 13; xx. 28. Ос. iv. 13, и т. д., и т. п.
524. Sil. Ital. Punica, iii. 675, 690. Harduin, Acta Conciliorum, vol. i. Дальнейшие свидетельства семитского поклонения деревьям и рощам см. в Movers, "Phönizier", vol. i. p. 560, &c.
525. Hunter, "Rural Bengal", pp. 131, 194.
526. Boehtlingk and Roth, s.v. 'chaityataru'. Ward, "Hindoos", vol. ii. p. 204.
527. Овидий. Metamm. viii. 741.
528. Cato de Re Rustica, 139; Plin. xvii. 47.
529. Hanusch, 'Slaw. Миф.', стр. 98, 229. Харткнох, часть i. гл. v. vii.; Grimm, "D. M." p. 67.
530. Максим. Тир. viii.; Плин. xvi. 95.
531. Тацит. Germania, 9, 39 и т. д.; Grimm, 'D. M.' p. 66.
532. Hyltén-Cavallius, "Wärend och Wirdarne", part i. p. 142.
533. Ralston, "Songs of Russian People", p. 153, см. 238.
534. Гримм, "D. M.", с. 62 и др.
535. Стеллер, "Камчатка", с. 276.
536. Garcilaso de la Vega, "Comentarios Reales", i. ch. ix. &c.
537. Марсден, "Суматра", с. 303.
538. Петрон. Arb. Fragm.; Statius, iii. Theb. 661.
539. См. выше, гл. xi.

540. Mouhot, "Indo-China", vol. i. p. 252.
541. Шарлевуа, "Новая Франция", т. v. p. 443.
542. W. M. Wood в "Tr. Eth. Soc.", vol. iv. p. 36.
543. Simpson, "Journey", vol. ii. p. 269; Erman, "Siberia", vol. i. p. 492; Latham, "Descr. Eth.", vol. i. p. 456; "Journ. Ind. Archip.", vol. iv. p. 590.
544. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 336.
545. Farmer, "Tonga", p. 126; Mariner, vol. ii. p. 106.
546. Уильямс, "Фиджи", т. i. стр. 217 и т. д.
547. Тернер, "Полинезия", стр. 238.
548. Shortland, "Trads. of N. Z.", ch. iv.
549. Марсден, "Суматра", стр. 292.
550. Loskiel, 'Ind. of N. A.' part i. p. 40; Catlin, 'N. A. Ind.', vol. i. p. 36; Schoolcraft, "Tribes", part i. p. 34, part v. p. 652; Waitz, vol. iii. p. 190.
551. См. выше, с. 8; Callaway, "Rel. of Amazulu", p. 196.
552. Steinhauser, 'Religion des Negers,' l.c. p. 133. J. L. Wilson, 'W. Afr.', pp. 210, 218. Schlegel, 'Ewe-Sprache', p. xv.
553. Босман, "Гвинея", письмо 19; в Pinkerton, vol. xvi. p. 499. См. Burton, 'Dahome', ch. iv., xvii. Рассказ о змеином поклонении Воду, которое до сих пор распространено среди негров Хайти, в "Lippincott's Magazine", Филадельфия, март, 1870 г.
554. Castrén, 'Finn. Миф.', с. 196, см. 228.
555. Дж. Ф. Макленнан в "Fortnightly Review", 1869-70; перепечатано в "Studies in Ancient History", 2nd Series, pp. 117, 491.
556. Джон Лонг, "Странствия и путешествия индийского переводчика", Лондон, 1791, стр. 86. См. с. 233, 411 настоящего тома.
557. Грей, "Дневники экспедиций в Северо-Западную и Западную Австралию", т. ii. с. 225-9; "Archæologia Americana", т. ii. с. 109.
558. J. G. Frazer, "Totemism", p. 53; "Golden Bough", 2nd ed. vol. iii. pp. 419, 423.
559. Кодрингтон, "Меланезийцы", с. 32-3, 170.
560. Спенсер и Гиллен, "Туземные племена Центральной Австралии", 1899, с. 73, 121.
561. Общие ссылки в J. F. McLennan, "Studies in Ancient History"; J. G. Frazer, "Totemism".
562. Herod. ii.; Plutarch, De Iside & Osiride; Strabo, xvii. 1; Wilkinson, 'Ancient Eg.', edited by Birch, vol. iii.; Bunsen, 2nd Edition, with notes by Birch, vol. i.
563. Ward, "Hindoos", vol. ii. p. 195, &c.
564. Schoolcraft, part iii. p. 231; Brinton, p. 108, &c.

565. Гарсиласо де ла Вега, "Реальные комментарии", i. 9.
566. Herodot. viii. 41.
567. Servius ad Æn. v. 95.
568. Харткнох, "Прейссен", часть I. стр. 143, 162.
569. Гримм, "D. M.", p. 648.
570. Grimm, 'D. M.' p. 650. Rochholz, 'Deutscher Glaube,' &c., vol. i. p. 146. Monnier, "Traditions Populaires", p. 644. Grohmann, 'Aberglauben aus Böhmen,' &c., p. 78. Ralston, 'Songs of Russian People', p. 175.
571. Fergusson "Tree and Serpent Worship", p. 55, &c., pl. xxiv. McLennan l.c. p. 563, &c.
572. Strabo, xiii. 1, 14.
573. J. G. Müller, 'Amer. Urrel.', pp. 62, 585.
574. J. B. Schlegel, "Ewe-Sprache", p. xiv.
575. Hanusch, 'Slaw. Миф'. стр. 217.
576. Pausan. ii. 28; Ælian, xvi. 39. См. Welcker, 'Griech. Götterl.', vol. ii. p. 734.
577. Macrob. Saturnal. i. 9. Movers, "Phönizier", vol. i. p. 500.
578. Подробности, например, в Schoolcraft, 'Ind. Tribes', part i. pp. 38, 414, могут быть приписаны христианскому общению. См. Бринтон, с. 121.
579. Лепсиус, "Тодтенбух", и перевод Бирча в книге Бунзена "Египет", т. V.
580. Шпигель, "Авеста", т. i. с. 66, т. iii. с. lix.
581. Епифан. Adv. Hæres. xxxvii. Тертуллиан. De Præscript. contra Hæreticos, 47.
582. Другие подборки свидетельств, относящихся к зоолатрии в целом, можно найти в Bastian, "Das Thier in seiner mythologischen Bedeutung", в Bastian and Hartmann's "Zeitschrift für Ethnologie", vol. i., Meiners, "Geschichte der Religionen", vol. i.
583. Comte, "Philosophie Positive", vol. v. p. 101.
584. Turner, "Polynesia", p. 242.
585. Бринтон, "Мифы Нового Света", с. 105.
586. Акоста, "История Индий", кн. v. с. iv.; Rivero & Tschudi, pp. 161, 179; J. G. Müller, p. 365.
587. Le Jeune в "Rel. des Jés. dans la Nouvelle France", 1634, p. 13. Lafitau, "Mœurs des Sauvages", vol. i. p. 370. См. также Waitz, vol. iii. p. 194; Schoolcraft, part iii. p. 327.
588. Ralston, "Songs of the Russian People", p. 375. Славянский миф о Буяне с капающим дубом и лежащим под ним змеем Гарафеном, очевидно, связан со скандинавским мифом о капающем ясене, Иггдрасиле, змее Нидхёгге и двух лебедях из Урдхарфаунта, родителях всех лебедей.
589. Morgan, "Iroquois", p. 162.

590. Кастрен, "Финн. Миф.", стр. 106, 160, 189 и др.
591. Eisenmenger, "Judenthum", part ii. p. 376; Bastian, "Mensch", vol. iii. p. 194.
592. De Brosses, "Dieux Fétiches", p. 58.
593. Eyre, "Australia", vol. ii. p. 362; Oldfield in "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 228; Lang, "Queensland", p. 444.
594. Martius, 'Ethnog. Amer.', vol. i. p. 583.
595. Loskiel, 'Ind. of N. America,' part i. p. 43.
596. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 1322.
597. St. John, "Far East", vol. i. p. 180.
598. J. B. Schlegel, "Schlüssel zur Ewe Sprache", p. xii.; сравните Bowen, "Yoruba Lang." в "Smithsonian Contrib." vol. i. p. xvi.
599. Samoiedia, in Pinkerton, vol. i. p. 531.
600. Macpherson, p. 84, &c.
601. Клавигеро, "Мессико", т. ii. гл. I.
602. Гладстон, "Juventus Mundi", гл. vii. и др.
603. Ward, "Hindoos", vol. ii.
604. 'Journ. Ind. Archip.', т. i. стр. 33, 255, 275, 338, vol. ii. p. 692.
605. Бребеф в "Rel. des Jés.", 1636, p. 107; Lafitau, "Mœurs des Sauvages Américains", vol. i. p. 132. Schoolcraft, "Iroquois", p. 36, &c. 237. Бринтон, "Мифы Нового Света", с. 48, 172. J. G. Müller, 'Amer. Urrelig.', p. 119.
606. Callaway, "Zulu Tales", vol. i. p. 203.
607. Waitz, "Anthropologie", vol. ii. p. 168, &c.; Burton, "W. & W. fr. W. Afr.", p. 76.
608. Castrén, 'Finn. Миф.', с. 7 и др.
609. Plath, "Religion und Cultus der alten Chinesen", part i. p. 18, &c.; part ii. p. 32; Doolittle, "Chinese", vol. ii. p. 396. См. Max Müller, "Lectures", 2nd S. p. 437; Legge, "Confucius", p. 100. Дальнейшие свидетельства дикарского и варварского поклонения Небу как верховному божеству см. в [главе xvii](#).
610. Макс Мюллер, "Лекции", 2-я серия, с. 425; Гримм, "D. M.", гл. ix; Цицерон, De Natura Deorum, iii. 4. Связь санскритского Дуи со скандинавским Туг и англосаксонским Тiу, возможно, скорее этимологическая, чем определяющая.
611. Duff Macdonald, "Africana", vol. i. p. 60 (E. Centr. Afr.). Waitz, "Anthropologie", vol. ii. p. 169 (W. Afr.) p. 416 (Damaras).
612. Markham, 'Quichua Gr. and Dic.' p. 9; J. G. Müller, 'Amer. Urrel.', pp. 318, 368.
613. Ibid. pp. 496-9; Oviedo, 'Nicaragua', pp. 40, 72.

614. Макферсон, "Индия", с. 89, 355.
615. Далтон, "Колс", в "Тр. эт. Soc.", vol. vi. p. 34. Сравните 1 Царств xviii.
616. Castrén, 'Finn. Myth.' p. 36; Kalewala, Rune ii. 317.
617. Марк. Antonin. v. 7. 'Εὐχὴ Ἀθηναίων, ὕσον, ὕσον, ὥφιλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων'.
618. Петрон. Арбитр. Sat. xlv. 'Antea stolatæ ibant nudis pedibus in clivum, passis capillis, mentibus puris, et Jovem aquam exorabant. Itaque statim urceatim pluebat: aut tunc aut nunquam; et omnes redibant udi tanquam mures. См. Grimm, 'D. M.' p. 160.
619. Pr. Max v. Wied, 'N. Amer.', vol. ii. pp. 152, 223; J. G. Müller, p. 120; Waitz, vol. iii. p. 179.
620. Keating, "Narr." vol. i. p. 407; Eastman, "Dahcotah", p. 71; Brinton, p. 150, и т. д.; см. M'Coy, "Baptist Indian Missions", p. 363.
621. De la Borde, "Caraïbes", p. 530; Rochefort, "Iles Antilles", p. 431.
622. Де Лаэт, "Novus Orbis", xv. 2. Waitz, vol. iii. p. 417; J. G. Müller, p. 270; также 421 (грозы из-за гнева Солнца, в Кумане и т. д.).
623. Brinton, p. 153; Herrera, 'Indias Occidentales,' Dec., v. 4. J. G. Müller p. 327. 'Rites and Laws of the Yncas', tr. & ed. by C. R. Markham, p. 16, see 81; Prescott, 'Peru,' vol. i. p. 86.
624. Bowen, "Yoruba Lang." p. xvi. in "Smithsonian Contr." vol. i. См. Burton, "Dahome", vol. ii. p. 142. Подробности о громовых топорах и т. д. в "Ранней истории человечества", гл. viii.
625. Steller, 'Kamtschatka', p. 266.
626. Клемм, "С. G.", т. iv. с. 85. (Осетины и т. д.) См. Welcker, vol. i. p. 170; Grimm, 'D. M.' p. 158. Bastian, "Mensch." vol. ii. p. 423 (Ali-sect.).
627. Castrén, 'Finn. Миф.', с. 39 и др.
628. 'Rig-Veda,' i. 32. 1, 55. 5, 130. 8, 165; iii. 34. 9; vi. 20; x. 44. 9, 89. 9. Макс Мюллер, "Лекции", 2-е с. с. 427; "Фишки", т. I. с. 42, т. II. с. 323. См. Muir, "Sanskrit Texts".
629. Гомер. Il. viii. 170, xvii. 595. Овидий. Фасты. ii. 69. См. Welcker, 'Griech. Götterl.', vol. ii. p. 194.
630. Hanusch, 'Slaw. Myth.', p. 257.
631. Гримм, "Немецкий миф", гл. viii. Эдда; Gylfaginning, 21, 44.
632. Schoolcraft, 'Algic Res.' vol. i. p. 139, vol. ii. p. 214; Loskiel, part i. p. 43; Waitz, vol. iii. p. 190. Morgan, "Iroquois", p. 157; J. G. Müller, p. 56. Дополнительные американские свидетельства в Brinton, "Myths of New World", pp. 50, 74; Cranz, "Grönland", p. 267 (Sillagiksartok, Weather-spirit); De la Borde, "Caraïbes", p. 530 (Carib Star Curumon, makes the billows and upsates canoes).
633. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 329 (сравните с маорийским богом-искусителем Таухириматой, Grey, "Polyn. Myth." p. 5); Schirren, "Wandersage der Neuseeländer," &c. p. 85; Yate, "New Zealand," p. 144. См. также Mariner, "Tonga Is." vol. ii. p. 115.
634. Steller, "Kamschatka", p. 266.

635. Кастрен, "Финн. Миф.", с. 37, 68.
636. Boecler, pp. 106, 147.
637. См. также Klemm, "Cultur-Gesch.", vol. iv. p. 85 (черкесский бог воды и бог ветра).
638. Muir, "Sanskrit Texts", vol. v. p. 150.
639. Гомер. Il. xxiii. 192, Odyss. xx. 66, 77; Apollon. Rhod. Argonautica; Apollodor. i. 9. 21; Virg. Aen. i. 56; Welcker, 'Griech. Götterl.' vol. i. p. 707, vol. iii. p. 67.
640. Grimm, "Deutsche Myth." pp. 121, 871.
641. Вуттке, "Немецкий фольксабергл.", стр. 86.
642. Tanner's 'Narrative', p. 193; Loskiel, l.c. См. также Rochefort, 'Iles Antilles', p. 414; J. G. Müller, p. 178 (Антильские острова).
643. Гарсиласо де ла Вега, "Commentarios Reales", i. 10; Rivero & Tschudi, p. 161; J. G. Müller, p. 369.
644. Waitz, "Anthropologie", vol. ii. p. 170.
645. Отчет этнологического комитета выставки в Джуббулпоре, 1866-7 гг. Нагпор, 1868, часть ii. с. 54.
646. Макферсон, "Индия", гл. vi.
647. Georgi, 'Reise im Russ. Reich', vol. i. pp. 275, 317. Кастрен, "Финн. Миф", стр. 86 и др.
648. Plath, "Religion der alten Chinesen", часть i. стр. 36, 73, часть ii. с. 32. Doolittle, "Chinese", vol. i. pp. 86, 354, 413, vol. ii. pp. 67, 380, 455.
649. Риг-Веда, i. 89. 4, и т. д., и т. п.
650. Welcker, 'Griech. Götterl.', vol. i. p. 385, &c.
651. Варро де Линг. Lat. iv.
652. Тацит. Germania, 40. Grimm, 'Deutsche Myth.' p. 229, &c.
653. Вуттке, "Немецкий фольксабергл.", стр. 87.
654. Liebich, 'Die Zigeuner', pp. 30, 84.
655. Schoolcraft, "Indian Tribes", part iii. p. 485; Eastman, "Dahcotah", pp. i. 118, 161.
656. Клавигеро, т. ii. с. 14.
657. Marsden, "Sumatra", p. 301; см. также 303 (тагалы).
658. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 328.
659. Босман, "Гвинея", письмо xix.; в Pinkerton, vol. xvi. p. 494. Бертон, "Дахоме", т. ii. p. 141. См. также ниже, [гл. xviii](#) (жертвоприношение).

660. Schlegel, 'Ewe Sprache', p. xiv.
661. Garcilaso de la Vega, 'Commentarios Reales,' i. 10, vi. 17; Rivero & Tschudi, "Peru", p. 161.
662. Стеллер, "Камчатка", стр. 265.
663. Зибольд, "Ниппон", часть v., стр. 9.
664. Ирод. vi. 76.
665. Цицерон, De Natura Deorum, iii. 20.
666. Гомер, Il. i. 538, xiii. 18, xx. 13. Welcker, 'Griech. Götterl.', vol. i. p. 616 (Нерей), p. 622 (Посейдон). Кокс, "Мифология арийских народов", т. ii. гл. vi.
667. Loskiel, "Ind. of N. A." part i. pp. 41, 45. См. также J. G. Müller, p. 55.
668. Ирвинг, "Астория", т. ii. гл. xxii.
669. Торквемада, "Монархия Индианы", vi. с. 28, x. с. 22, 30; Brasseur, "Mexique", vol. iii. pp. 492, 522, 536.
670. Schirren, "Wandersage der Neuseeländer", &c., p. 32; Turner, "Polynesia", pp. 252, 527.
671. Burton, "Dahome", vol. ii. p. 148; Schlegel, "Ewe Sprache", p. xv.
672. Steller, "Kamtschatka", p. 276.
673. Бэтчелор в 'Tr. As. Soc. Japan', vols. x. xvi.
674. Castrén, 'Finn. Myth.' p. 57; Billings, "N. Russia", p. 123 (якуты); Bastian, "Vorstellungen von Wasser und Feuer", в "Zeitschr. für Ethnologie", vol. i. p. 383 (монголы).
675. Klemm, "Cultur-Gesch.", vol. vi. p. 85 (Черкесия). Welcker, vol. i. p. 663.
676. См. "Records of the Past", vol. iii. p. 137, vol. ix. p. 143; Sayce, "Lectures on Rel. of Ancient Babylonians", p. 170. О семитском огнепоклонничестве см. Movers, "Phönizier", vol. i. p. 327, &c., 337, &c., 401.
677. Риг-веда", i. 1. 1, 19. 2, iii. 1. 18 и т. д.; Max Müller, vol. i. p. 39; Ward, "Hindoos", vol. ii. p. 53. Haug, "Essays on Parsis", iv.; "Early Hist. of Mankind", p. 255.
678. Hanway, "Journal of Travels", London, 1753, vol. i. ch. lvii.
679. Diog. Lært. Procem. ii. 6. Sextus Empiricus adv. Physicos, ix.; Strabo, xv. 3, 13.
680. Джон Уилсон, "Религия парси", гл. iv.; "Авеста", перевод Шпигеля, Yasna, i. lxi.
681. Max Müller, "Chips", vol. i. p. 169. Haug, "Essays on Parsis", p. 281.
682. Hanusch, 'Slaw. Миф', стр. 88, 98.
683. Гомер. Гимн. Афрод. 29, Гестия 1. Welcker, 'Griech. Götterl.', т. ii. стр. 686, 691.
684. Овидий. Фасты. vi. 295.
685. Boecler, 'Ehsten Aberggl.' p. 29, &c.
686. Wuttke, 'Volksaberggl.' p. 86. Grohmann, 'Aberglauben aus Böhmen', p. 41.

687. D'Orbigny, "L'Homme Américain", vol. i. p. 242.
688. Herod, i. 216, iv. 184. Бейкер, "Альберт Ньянза", т. I. с. 144.
689. Waitz, "Anthropologie", vol. iii. p. 181 (гудзонские б., поттаватомы), 205 (виргинцы). J. G. Müller, 'Amer. Urrel.', p. 117 (делававы, сиу, минго и др.). Sproat, 'Ind. of Vancouver's I.' in 'Tr. Eth. Soc.', vol. v. p. 253. Loskiel, 'Ind. of N. A.' part i. p. 43 (делававы). Hennepin, "Voyage dans l'Amérique", p. 302 (сиу) и т. д. Бартрам, "Индейцы крики и чероки" в "Tr. амер. Eth. Soc.", vol. iii. part i. pp. 20, 26; см. также Schoolcraft, "Ind. Tribes", part ii. p. 127 (команчи и др.); Morgan, "Iroquois", p. 164; Gregg, vol. ii. p. 238 (шауни); но сравните замечания Brinton, "Myths of New World", p. 141.
690. Martius, 'Ethnog. Amer.' vol. i. p. 327 (Botocudos). Waitz, vol. iii. p. 518 (арауканы). Dobrizhoffer, vol. ii. p. 89 (Puelches). Charlevoix, "Hist. du Paraguay", vol. i. p. 331 (Diaguitas). J. G. Müller, p. 255 (Botocudos, Aucas, Diaguitas).
691. Шарлевуа, "Новая Франция", т. vi. с. 172; Waitz, т. iii. с. 217.
692. Рошфор, "Антильские острова", кн. II, гл. viii.
693. Торквемада, "Монархия Индианы", ix. с. 34; Sahagun, "Hist. de Nueva España", ii. App. in Kingsborough, "Antiquities of Mexico"; Waitz, vol. iv. p. 138; J. G. Müller, p. 474, &c.; Brasseur, "Mexique", vol. iii. p. 487; Tylor, "Mexico", p. 141.
694. Piedrahita, 'Hist. Gen. de las Conquistas del Nuevo Reyno de Granada', Antwerp, 1688: part i. book i. c. iii. iv.; Humboldt, "Vues des Cordillères"; Waitz, vol. iv. p. 352, &c.; J. G. Müller, p. 432, &c.
695. Гарсиласо де ла Бера, "Commentarios Reales", lib. i. c. 15, &c., iii. c. 20; v. c. 2, 6; "Rites and Laws of the Yncas", tr. & ed. by C. R. Markham, (Hakluyt Soc, 1873) p. 84; Prescott, "Peru", book i. ch. iii.; Waitz, vol. iv. p. 447, &c.; J. G. Müller, p. 362, &c.
696. Meiners, "Gesch. der Rel." vol. i. p. 383. Burton, "Central Afr." vol. ii. p. 346; "Dahome", vol. ii. p. 147.
697. Hodgson, "Abor. of India", pp. 167, 175 (Bodos, &c.).
698. Далтон, "Колс", в "Tr. Эт. Soc." vol. vi. p. 33 (ораоны и т. д.); Hunter, "Annals of Rural Bengal", p. 184 (сантапы).
699. Макферсон, "Индия", с. 84 и т. д. (кхонды).
700. Кастрен, "Финн. Миф.", с. 16, 51 и др. Meiners, l.c. Georgi, 'Reise im Russ. Reich.', vol. i. pp. 275, 317. Klemm, "Cultur-Geschichte", vol. iii. p. 87. Поклонение солнцу в Японии, Зибольд, "Ниппон", часть v. стр. 9. Дальнейшие свидетельства дикарского и варварского поклонения Солнцу как верховному божееству см. в [главе xvii](#).
701. Риг-Веда", i. 35, 50; iii. 62, 10. Макс Мюллер, "Лекции", 2-я серия, стр. 378, 411; 'Chips', vol. i. p. 19. Colebrooke, "Essays", vol. i. pp. 30, 133. Ward, "Hindoos", vol. ii. p. 42.
702. 'Khordah-Avesta', xxvi. in Avesta tr. by Spiegel, vol. iii.; M. Haug, 'Essays on Parsis'. Страбон, xv. 3, 13. Nonnus, xl. 400. Movers, 'Phönizier', vol. i. p. 180: Ἡλιωμίθρα ἀνικήτω; Διὸς ἀνικήτον Ἡλίου.'
703. Plat. Sympos. xxxvi. См. Welcker, 'Griech. Götterlehre', vol. i. pp. 400, 412.

704. Cæsar de Bello Gallico, vi. 21: "Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt.
705. Cicero de Natura Deorum, iii. 21.
706. См. Wilkinson, 'Ancient Egyptians'; Renouf, 'Religion of Ancient Egypt'.
707. Deut. iv. 19, xvii. 3; 2 Kings xxiii. 11.
708. Movers, "Phönizier", vol. i. pp. 162, 180, &c. Ламприд. Heliogabal. i.
709. Euseb. Præparat. Evang. i. 6.
710. Neander, 'Church History', vol. vi. p. 341. Carsten Niebuhr, "Reisebeschr.", vol. ii. p. 396.
711. Palgrave, "Arabia", vol. i. p. 9; vol. ii. p. 258. См. Коран, xli. 37.
712. Тертуллиан. Apolog. adv. Gentes, xvi. См. Лукиан. de Saltat. xvii.; ср. Иов. xxxi. 26.
713. Лев. I. Serm. viii. in Natal. Дом.
714. Wuttke, 'Volksaberglaube', p. 150.
715. Гримм, "Немецкий миф", с. 581 и др. Wuttke, pp. 17, 93. Brand, 'Pop. Ant.' vol. i. p. 157, &c. 'Early Hist. of Mankind', p. 260. Murray's 'Handbook for Syria and Palestine', 1868, p. 162.
716. См. Pauly, 'Real-Encyclop.' s.v. 'Sol'; Petavius, 'Juliani Imp. Opera', 290-2, 277. Bingham, "Древности христианской церкви", кн. xx. гл. iv.; Neander, "Церковная история", т. iii. с. 437; Beausobre, "Hist. de Maniché", т. ii. с. 691; Gibbon, гл. xxii.; Creuzer, "Symbolik", т. i. с. 761 и др.
717. Гримм, "D. M.", pp. 593, 1223. Brand, "Popular Antiquities", vol. i. p. 467. Monnier, "Traditions Populaires", p. 188.
718. Гримм, "D. M.", p. 583; Brand, vol. i. p. 298; Wuttke, pp. 14, 140. Beausobre, l.c.
719. Спикс и Мартиус, "Путешествие в Бразилию", т. I. стр. 377, 381; Martius, "Ethnog. Amer.", vol. i. p. 327; Pr. Max. v. Wied, vol. ii. p. 58; J. G. Müller, pp. 218, 254; также Musters, "Patagonians", pp. 58, 179.
720. Де ла Борд, "Караибы", с. 525.
721. Sproat, "Savage Life", p. 206; "Tr. Eth. Soc.", vol. v. p. 253.
722. Бребеф в "Rel. des Jés. 1635, p. 34.
723. Ливингстон, "S. Afr." p. 235; Waitz, vol. ii. pp. 175, 342.
724. Römer, "Guinea", p. 84; Du Chaillu, "Ashango-land", p. 428; см. Purchas, vol. v. p. 766. Müller, "Fetu", p. 47.
725. Меролла, "Конго", в Pinkerton, vol. xvi. p. 273.
726. Kolbe, "Beschryving van de Kaap de Goede Hoop", part i. xxix. См. ante, vol. i. p. 355.
727. Лоскиэль, "Инд. о Н. А.", ч. I. с. 43.
728. Бикмор, "Айнос", в "Tr. Eth. Soc.", vol. vii. p. 20.
729. Hodgson, "Abor. of India", p. 167.

730. Georgi, 'Reise im Russ. R.', т. I. стр. 275.
731. Clavigero, "Messico", vol. ii. pp. 9, 35; Tylor, "Mexico", l.c.
732. Waitz, vol. iv. p. 362.
733. Garcilaso de la Vega, 'Commentarios Reales', iii. 21.
734. Зибольд, "Ниппон", часть v. стр. 9.
735. Deuteron. xvii. 3; Polyb. vii. 9; см. Movers, "Phönizier", pp. 159, 536, 605.
736. Лукиан. de Syria Dea, iv. 34.
737. Wilkinson, "Ancient Egyptians", ed. by Birch, vol. iii. p. 174. См. Плутарх. Is. et Osir.
738. Welcker, 'Griech. Götterl.', vol. i. p. 550 и др.
739. Cic. de Nat. Deor. ii. 27.
740. Гримм, "D. M.", гл. xxii.
741. Akerblad, "Lettre à Italinsky". Burton, "Central Afr." vol. ii. p. 346. Мунго Парк, "Путешествия", в "Пинкертоне", т. xvi. p. 875.
742. Гримм, "D. M.", pp. 29, 667; Brand, vol. iii. p. 146; Forbes Leslie, "Early Races of Scotland", vol. i. p. 136.
743. Herrera, "Indias Occidentales", Dec. i. 3, 3; J. G. Müller, "Amer. Urrel.", pp. 175, 221.
744. Тернер, "Полинезия", с. 174.
745. Риверо и Тшуди, "Перу", с. 160.
746. Кингсборо, "Мексика", т. V., с. 179.
747. Кастрен, "Финн. Миф.", с. 89.
748. Welcker, 'Griech. Götterl.', vol. i. p. 371.
749. Овидий. Fast. ii. 449.
750. Doolittle, "Chinese", vol. i. p. 264.
751. Morgan, "Iroquois", p. 158.
752. Де Лаэт, "Novus Orbis", xv. 2; Вайтц, т. iii. с. 417; Бринсон, с. 152, 185; Й. Г. Мюллер, с. 271 и др.
753. D'Orbigny, "L'Homme Américain", vol. ii. p. 319.
754. Clavigero, "Messico", vol. ii. pp. 16, 68, 75.
755. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 333. Маринер, "Остров Тонга", т. ii. с. 115.
756. Кросс, в "Журн. Amer. Oriental Soc.", vol. iv. p. 316; Mason, p. 215.

757. Макферсон, "Индия", стр. 91, 355.
758. Кастрен, "Финн. Миф.", стр. 89.
759. Welcker, 'Griech. Götterl.', vol. ii. p. 467. Кокс, "Мифология арийских народов", т. ii. с. 308.
760. J. G. Müller, "Amer. Urrel.", pp. 141, 271, 274, 591, &c.
761. Добрижоффер, "Абипоны", т. ii. с. 90.
762. Клавигеро, "Мессико", т. ii. с. 17, 81.
763. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 326; vol. iv. p. 158. См. также Mariner, "Tonga Is.", vol. ii. p. 112; Williams, "Fiji", vol. i. p. 218.
764. Macpherson, "India", pp. 90, 360.
765. Doolittle, "Chinese", vol. i. p. 267.
766. Welcker, 'Griech. Götterl.', vol. i. p. 413. Кокс, "Миф. об арийской Н.", т. ii. с. 254, 311.
767. J. G. Müller, 'Amer. Urrel.', pp. 137, &c., 272, 286, &c., 500, &c. См. Sproat, p. 213 (Ahts), цитируется выше, p. 85. Чай-хер означает не только нижний мир, но и Смерть, олицетворенную как бескостная седая борода, которая бродит по ночам, похищая души людей.
768. Lery, 'Bresil,' p. 234.
769. Clavigero, vol. ii. pp. 14, 17; Brasseur, "Mexique", vol. iii. p. 495.
770. 'Rites and Laws of Yncas', tr. and ed. by C. R. Markham, pp. 32, 48 (молитва из MS. сообщения C. R. M.); Garcilaso de la Vega, lib. ii. с. 2, 7; Brinton, 'Myths of New World', p. 251.
771. Turner, "Polynesia", p. 237; Farmer, "Tonga", p. 126. Йейт, "Новая Зеландия", с. 140; Дж. Уильямс, "Миссионерское предпринимательство", с. 145. См. Schirren, "Wandersagen der Neuseeländer", p. 89; Williams, "Fiji", vol. i. p. 246.
772. Castrén, 'Finn. Миф.', с. 128, 147, 155; Waitz, vol. ii. p. 171 (Африка).
773. Welcker, 'Griech. Götterl.' vol. i. p. 395; Roscher, s.v. 'Hades'. Гримм, "Deutsch. Myth." p. 288.
774. Brugsch, 'Religion der alten Aegypter'; 'Book of Dead'.
775. Pr. Max. v. Wied, "N. Amerika", vol. ii. p. 157.
776. J. G. Müller, "Amer. Urrel.", pp. 133, &c., 228, 255. Catlin, 'N. A. Ind.', vol. i. pp. 159, 177; Pr. Max v. Wied, vol. ii. pp. 149, &c. Сравните Sproat, "Savage Life", p. 179 (Quawteaht the Great Spirit is also First Man).
777. D'Orbigny, "L'Homme Américain", vol. ii. p. 319.
778. Schirren, 'Wandersagen der Neuseeländer,' p. 64, &c., 88, &c. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 111, vol. iv. pp. 145, 366.
779. Steller, 'Kamtschatka', p. 271.
780. Каллауэй, "Религия амазулу", с. 1-104.

781. Риг-веда", х. "Атхарва-веда", xviii. Макс Мюллер, "Лекции", 2-я серия, с. 514. Muir, 'Yama,' &c., in 'Journ. As. Soc. N. S.' vol. i. 1865. Roth in 'Ztschr. Deutsch. Morgenl. G.' vol. iv. p. 426. Ward, 'Hindoos,' vol. ii. p. 60. Авеста: "Вендидад", ii. Pictet, "Origines Indo-Europ." part ii. p. 621.
782. Eisenmenger, part i. p. 365.
783. Коран, ii. 28, vii. 10 и т. д.
784. Неандер, "История христианства", т. ii. с. 81, 109, 174.
785. Олдфилд в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 228. См. также Eyre, vol. ii. p. 356; Lang, "Queensland", p. 444.
786. Loskiel, 'Gesch. der Mission unter den Ind. in Nord-Amer.' part i. ch. 3.
787. Каллауэй, "Rel. of Amazulu", p. 348.
788. Rochefort, "Iles Antilles", p. 416. См. J. G. Müller, p. 207.
789. Schoolcraft, "Indian Tribes", part v. p. 632; см. part i. p. 316, part vi. p. 166; "Iroquois", p. 36, см. 237; Brinton, "Myths of New World", p. 63.
790. Бребеф в "Rel. des Jésuites dans la Nouvelle France", 1635, p. 34, 1636, p. 100. Sagard, "Histoire du Canada", Paris, 1636, p. 490. L. H. Morgan, "Iroquois", p. 156. См. выше, т. I. стр. 288, 349.
791. Waitz, "Anthropologie", vol. iii. pp. 182, 330, 335, 345; Le Jeune in "Rel. des Jés. 1637, p. 49; La Potherie, 'Hist. de l'Amér. Septentrionale", Paris, 1722, vol. i. p. 121; J. G. Müller, p. 149, &c. Schoolcraft, "Indian Tribes", part i. p. 35, &c., 320, 412; Catlin, vol. i. p. 156; Cranz, "Grönland", p. 263.
792. Martius, 'Ethnog. Amer.', vol. i. pp. 327, 485, 583, 645, см. 247, 393, 427, 696. См. также J. G. Müller, 'Amer. Urrelig.', pp. 259, &c., 403, 423; D'Orbigny, "L'Homme Américain", vol. i. p. 405, vol. ii. p. 257; Falkner, "Patagonia", p. 114; Musters, "Patagonians", p. 179; Fitzroy, "Voy. of Adventure and Beagle", vol. i. pp. 180, 190.
793. Piedrahita, 'Hist. de Neuv. Гранада', часть i. книга i. гл. 3.
794. Молина, "История Чили", т. ii. с. 84; Фебрес, "Diccionario Chileno", s.v.
795. Proyart, "Loango", in Pinkerton, vol. xvi. p. 504. Bastian, 'Mensch', vol. ii. p. 109. См. Kolbe, "Kaap de Goede Hoop", part i. xxix.: Waitz, vol. ii. p. 342 (хоттентоты).
796. J. L. Wilson, 'W. Afr.' pp. 217, 387. Waitz, vol. ii. p. 173.
797. Birch, in Bunsen, vol. v. p. 136. Уилкинсон, "Древние Эг." и др.
798. Макферсон, "Индия", стр. 84.
799. Авеста, перевод Шпигеля. Vendidad, i.; 'Khorda-Avesta.' xlv. xlvi. Макс Мюллер, "Лекции", 1-я серия, стр. 208.
800. Layard, 'Nineveh,' vol. i. p. 297; Ainsworth, 'Izedis,' in 'Tr. Eth. Soc.', vol. i. p. 11.
801. Beausobre, "Hist. de Manichée", &c. Неандер, "История христианской религии", т. ii. с. 157 и др.

802. Castrén, 'Finn. Миф.', с. 155.
803. Klemm, "Cultur-Gesch.", vol. vi. p. 85.
804. 'Études Philologiques sur quelques Langues Sauvages de l'Amérique', par N. O. (J. A. Cuq.) Montreal, 1866, p. 14. Brinton, 'Myths of New World', p. 53. Schoolcraft, "Iroquois", p. 33.
805. De la Borde, "Caraibes", p. 524. J. G. Müller, 'Amer. Urrel.', p. 228.
806. Добрижоффер, "Абипоны", т. ii. с. 89.
807. Хатчинсон, "Чако Инд." в "Tr. эт. Soc.", vol. iii. p. 327.
808. D'Orbigny, "L'Homme Américain", vol. ii. p. 319.
809. Молина, "История Чили", т. ii. p. 84 и т. д. Сравните Febres, "Diccionario Chileno".
810. Rochefort, 'Iles Antilles', p. 415. Musters, "Patagonians", p. 179.
811. 'Narratives of the Rites and Laws of the Yncas,' trans. from the original Spanish MSS., and ed. by C. R. Markham, Hakluyt Soc. 1873, p. ix. 5, 16, 30, 76, 84, 154, &c. Вышеприведенные замечания основаны на ранних свидетельствах, которые здесь печатаются впервые, и на частных предложениях, за которые я также обязан г-ну Маркхэму. Название Пачакамак также считается означающим Аниматор или Душа мира, самани = я создаю, самас = создатель, сама = душа (примечание ко 2-му изд.). Гарсиласо де ла Вега, lib. i., ii. с. 2, iii. с. 20; Эррера, dec. v. 4; Бринтон, "Мифы Нового Света", p. 177, см. 142; Риверо и Тшуди, "Перуанские древности", гл. vii; Вайтц, т. iv. p. 447; Й. Г. Мюллер, p. 317 и др.
812. Sagard, "Hist. du Canada", p. 490. Hennepin, "Voy. dans l'Amérique", p. 302. Gregg, "Commerce of Prairies", vol. ii. p. 237.
813. Le Jeune, 'Rel. des Jés.' 1637, p. 49; Brinton, p. 52; Lafitau, "Mœurs des Sauvages Amériquains", vol. i. pp. 126, 145 (примечание к 3-му изд.).
814. Egede, "Descr. of Greenland", ch. xviii.; Cranz, "Grönland", p. 263; Rink, "Eskimoiske Eventyr," &c., p. 28.
815. Le Jeune, 1633, p. 16; 1634, p. 13.
816. Schoolcraft, "Indian Tribes", part i. p. 15.
817. Картье, "Реляция"; Хаклюйт, т. iii. стр. 212; Лескарбот, "Новая Франция", стр. 613. Thevet, "Singularitez de la France Antarctique", Paris, 1558, ch. 77. См. также J. G. Müller, p. 102. Andouagni, возможно, является неправильной формой Cudouagni. Встречаются и другие формы, Cudruagni и т. д.
818. Smith, "Hist. of Virginia", London, 1632, в Pinkerton, "Voyages", vol. xiii. pp. 13, 18, 244 (New Eng.); см. издание Арбера. Приоритет отдается Э. Стрэчи (см. Lang, "Making of Religion", p. 254), но этот переписчик, похоже, лишь скопировал "Карту Виргинии" капитана Смита (1608 г.). Brinton, p. 58; Waitz, vol. iii. p. 177 и др. J. G. Müller, pp. 99, &c.; Loskiel, part i. pp. 33, 43.
819. Бребеф в "Rel. des Jés. 1636, p. 107; см. выше, p. 255. Sagard, p. 494; Cuq, p. 176; J. G. Müller, p. 103. Другие упоминания о верховном божестве у североамериканских племен см. в Joutel, "Journal du Voyage," &c., Paris, 1713, p. 224 (Луизиана); Sproat в "Tr. Eth. Soc.", vol. v. p. 253 (Ванкувер I.).

820. Лафитау, "Mœurs des Sauvages Américains", 1724, vol. i. pp. 124-6.
821. Бартрам в "Тр. амер. Eth. Soc.", vol. iii. pp. 20, 26.
822. Schoolcraft, "Ind. Tribes", part ii. p. 127.
823. Prescott, "Mexico", book i. ch. vi. Sahagun, "Hist. de Nueva España", lib. vi. in Kingsborough, vol. v.; Torquemada, "Monarq. Ind.", lib. x. c. 14. Waitz, vol. iv. p. 136; J. G. Müller, p. 621, &c.
824. Moerenhout, "Voy. aux Iles du Grand Océan", vol. i. pp. 419, 437. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 321 и др. J. R. Forster, "Voyage round the World", pp. 540, 567. Grey, "Polyn. Myth.", p. 6. Тейлор, "Новая Зеландия", с. 118; см. выше, т. I. с. 322. Turner, "Polynesia", p. 244. Маринер, "Остров Тонга", т. ii. с. 116, 121. Schirren, "Wandersagen der Neuseeländer", pp. 68, 89.
825. Уильямс, "Фиджи", т. I. стр. 217.
826. Callaway, "Religion of Amazulu", part i. См. выше, pp. 116, 313.
827. См. особенно Waitz, vol. ii. p. 167 и т. д.; J. L. Wilson, "W. Afr.", pp. 209, 387; Bosman, Mungo Park, &c. Comp. Ellis, "Madagascar", vol. i. p. 390.
828. Steinhauser, 'Religion des Negers,' in 'Mag. der Miss.' Basel, 1856. No. 2, p. 128. J. L. Wilson, 'W. Afr.', pp. 92, 209; Römer, "Guinea", p. 42. См. также Waitz, vol. ii. pp. 171, 419.
829. Magyar, "Reisen in Süd-Afrika", pp. 125, 335.
830. Bowen, "Gr. and Dic. of Yoruba", p. xvi. in "Smithsonian Contr." vol. i.
831. Макферсон, "Индия", стр. 84 и др.
832. Далтон, "Колс", в "Тр. эт. Soc.", vol. vi. p. 32. Хантер, "Сельская Бенгалия", с. 184.
833. Зибольд, "Ниппон". Kaempfer, 'Hist. of Japan', 1727, book I. ch. I, IV. Точные современные сведения см. в статьях Чемберлена и Сатоу в "Tr. As. Soc. Japan" и "Справочник Мюррея" (примечание к 3-му изд.).
834. Castrén, 'Finn. Миф.', стр. 1 и др. Klemm, 'Cultur-Gesch.' vol. iii. p. 101. 'Samoiedia', in Pinkerton, vol. i. p. 531. 'Georgi, Reise im Russ. Reich.', vol. i. p. 275.
835. Plath, 'Rel. der Alten Chinesen,' part i. p. 18, &c. См. Макс Мюллер, "Лекции по науке о религии", № III. в "Fraser's Mag.". 1870. Legge, 'Confucius', p. 100.
836. См. Colebrooke, 'Essays,' vol. ii. Wuttke, 'Heidenthum,' part i. p. 254. Ward, "Hindoos", vol. i. p. xxi. vol. ii. p. 1.
837. Comte, "Philosophie Positive". Ср. Вр. Беркли "Сирис"; а современную диссертацию о всеобщем эфире как божественной душе мира см. в Phil. Spiller, "Gott im Lichte der Naturwissenschaften", Berlin, 1873 (примечание ко 2-му изд.).
838. Риг-Веда", i. 164, 46. Макс Мюллер, "Фишки", т. I. стр. 27, 241.
839. См. Welcker, 'Griech. Götterlehre', pp. 143, 175.
840. Авеста; перевод Шпигеля, "Ормазд-Яшт". 12.
841. Уилкинсон, "Древний Египет", т. iv. гл. xii.; Бунзен, "Египет", т. iv. с. 325.
842. Movers, "Phönizier", vol. i. p. 169, &c.

843. О принципах и обязанностях естественной религии", Лондон, 1678, кн. i. гл. vi. Johnson's Dictionary, s.v. Термин "естественная религия" используется в различных и даже несовместимых смыслах. Так, Батлер в своей "Аналогии религии, естественной и откровенной, с конституцией и ходом природы" обозначает "естественной религией" первобытную систему, которая, как он прямо утверждает, была не выработана, а преподана сначала через откровение. Эта система, главными догматами которой являются вера в единого Бога, Творца и нравственного правителя мира, и в будущее состояние морального возмездия, в высшей степени отличается от реальных религий низших рас.

844. Turner, "Polynesia", p. 88; см. с. 427.

845. Ibid. p. 200; см. p. 174. См. также Ellis, 'Polyn. Res.', vol. i. p. 343. Mariner, "Tonga Is." vol. ii. p. 235.

846. Schoolcraft, 'Ind. Tribes', part iii. p. 237.

847. M'Coy, "Baptist Indian Missions", p. 359.

848. Таннер, "Повествование", с. 46.

849. Бринтон, "Мифы Нового Света", стр. 297.

850. Heckewelder, 'Ind. Völkerschaften', p. 354.

851. 'Narratives of Rites and Laws of Yncas', tr. and ed. by C. R. Markham, pp. 31, 33. См. также Brinton, p. 298.

852. Callaway, 'Religion of Amazulu,' pp. 141, 174, 182. 'Remarks on Zulu Lang.' Pietermaritzburg, 1870, p. 22.

853. Waitz, vol. ii. p. 169. Steinhauser, l.c. p. 129.

854. Роули, "Миссия университетов в Центральной Африке", с. 226.

855. Мейсон, "Карены", l.c. p. 215.

856. Макферсон, "Индия", с. 110, 128. См. также Hunter, 'Rural Bengal,' p. 182 (санталы).

857. Plath, "Religion der Chinesen", part ii. p. 2; Doolittle, vol. ii. p. 116.

858. 'Sama-Veda', i. 4, 2. Wuttke, 'Gesch. des Heidenthums', part ii. p. 342.

859. Лейн, "Современные египтяне", т. I. с. 128.

860. Риг-веда", i. 51, 8, x. 105, 8. Muir, 'Sanskrit Texts', part ii. ch. iii.

861. Лейн, "Современные египтяне", т. ii. с. 383.

862. См. Köppen, "Religion des Buddha", vol. i. pp. 345, 556; т. ii. стр. 303, 319. Сравните Fergusson, "Поклонение деревьям и змеям", pl. xlii.

863. Ксеноф. Memorabilia Socrat. i. 3, 2.

864. Sahagun, "Retorica, &c., de la Gente Mexicana", lib. vi. c. 4, in Kingsborough, "Antiquities of Mexico", vol. v.
865. Риг-Веда", vii. 89, 3. Макс Мюллер, "Фишки", т. I. с. 39.
866. Авеста", перевод Шпигеля; "Хорда-Авеста", Патет-Код.
867. Гарсиласо де ла Вега, "Commentarios Reales", v. 19. Ellis, "Madagascar", vol. i., p. 421.
868. Charlevoix, 'Nouv. Fr.', vol. i. p. 394. См. также Смит, "Виргиния", в "Пинкертоне", т. xiii. с. 41.
869. Филлипс в "Путешествиях" Астли, т. ii. p. 411; Лаббок, "Происхождение цивилизации", p. 216. Босман, "Гвинея", в Pinkerton, vol. xvi. p. 500. Бастиан в "Ztschr. für Ethnologie", 1869, p. 315.
870. Schoolcraft, "Algie Res.", vol. ii. p. 75. См. также Tanner, "Narr." p. 193, и выше, p. 270.
871. Макферсон, "Индия", с. 129.
872. Billings, "Exp. to Northern Russia", p. 125. Китайские жертвоприношения, погребенные для духов земли, см. ante, vol. i. p. 107; Plath, part ii. p. 50.
873. Тейлор, "Новая Зеландия", с. 182.
874. Рёмер, "Гвинея", с. 67.
875. Ирод. vii. 35, 54. Liv. vii. 6. Grote, "Hist. of Greece", vol. x. p. 589, см. p. 715.
876. Rochefort, "Iles Antilles", p. 367.
877. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. pp. 336, 358. Уильямс, "Фиджи", т. I. стр. 220.
878. Босман, "Гвинея", в Pinkerton, vol. xvi. p. 494; J. L. Wilson, "W. Afr." p. 218; Burton, "W. & W. fr. W. Afr." p. 331.
879. Ward, "Hindoos", vol. ii. p. 195, &c.
880. Clavigero, "Messico", vol. ii. p. 69. J. G. Müller, p. 631.
881. Ward, vol. ii. p. 194; "Mem. Anthrop. Soc.", vol. i. p. 332.
882. Уильямс, "Фиджи", т. i. p. 226.
883. J. L. Wilson, "W. Afr.", p. 218.
884. Ману, iii. 212. См. также "Авеста", перевод Шпигеля, т. ii. p. lxxvii. (жертвенные лепешки, съедаемые жрецом).
885. Ysbrants Ides, "Reize naar China", p. 38. Meiners, vol. i. p. 162.
886. Clavigero, vol. ii. p. 46. J. G. Müller, p. 631.
887. Бел и дракон.
888. Рёмер, "Гвинея", с. 47.
889. Бастиан, "Человек", часть ii. стр. 210.

890. Гомер, Одиссея, xi. xii.
891. 'Journ. Ind. Archip.' vol. i. p. 270.
892. Смит, "Вирджиния", в Pinkerton, vol. xiii. p. 41; см. J. G. Müller, p. 143; Waitz, vol. iii. p. 207. Comp. Meiners, vol. ii. p. 89. См. также Bollaert в "Mem. Anthropol. Soc.", vol. ii. p. 96.
893. 'Journ. Ind. Archip.', vol. iii. p. 145. См. также St. John, "Far East", vol. i. p. 160.
894. Hodgson, "Aborigines of India", p. 147; Hunter, "Rural Bengal", p. 181; Forbes Leslie, "Early Races of Scotland", vol. ii. p. 458.
895. Босман, "Гвинея", письмо xxi. в Pinkerton, vol. xvi. p. 531. См. также Waitz, vol. ii. p. 192.
896. Bastian, "Psychologie", p. 96.
897. Левит. i. и т. д.; Второзаконие xii. 23; Псалом xvi. 4.
898. Waitz, vol. iii. p. 181. Hennepin, "Voyage", p. 302. Шарлевуа, "Новая Франция", т. v. p. 311, vi. p. 178. Schoolcraft, 'Ind. Tribes', part i. p. 49, part ii. p. 127. Catlin, vol. i. pp. 181, 229. Morgan, 'Iroquois', p. 164. J. G. Müller, p. 58.
899. Rochefort, "Iles Antilles", pp. 418, 507. Lery, "Voy. en Brésil", p. 268. См. также Musters в 'Journ. Anthropol. Inst.', vol. i. p. 202 (патагонцы).
900. Callaway, 'Religion of Amazulu', pp. 11, 141, 177. См. также Casalis, 'Basutos', p. 258.
901. Клавигеро, "Мексика", т. ii. с. 39. См. также Пьедрахита, часть I. lib. i. с. 3 (Муискас).
902. Plath, 'Religion der alten Chinesen', part ii. p. 31. Дулиттл, "Китайцы".
903. Porphyry, de Abstinence, ii. 5. Arnob. contra Gentes. vii. 26. Meiners, vol. ii. p. 14.
904. Уилкинсон, "Древние египтяне", т. V. стр. 315, 338. Плутарх, de Is. et Osir.
905. Геродот. i. 183.
906. Исход. xxx., xxxvii. Лев. x. 1, xvi. 12 и т. д.
907. Смит, "Виргиния", в Пинкертоне, том xiii. p. 41. Ле Жён в "Rel. des Jés. 1634", p. 16. Catlin, 'N. A. Ind.', vol. i. p. 189.
908. 'Rites and Laws of Incas', p. 16, &c., 79; см. 'Ollanta, an ancient Ynca Drama', tr. by C. R. Markham, p. 81. Гарсиласо де ла Вега, lib. i. ii. vi.
909. Klemm, 'Cultur-Gesch.' vol. iii. pp. 106, 114.
910. Плат, часть ii. с. 65.
911. Latham, "Descr. Eth.", vol. i. p. 191.
912. 'Rig-Veda', i. 1, 4.
913. Гомер, Ил. i. 317.
914. Порфир. De Abstinence, ii. 42; см. 58.
915. Stanley, 'Jewish Church', 2d Ser. pp. 410, 424. См. Калиш о Левите; Барри в "Библейском словаре" Смита, ст. 'жертвоприношение'.

916. Callaway, 'Religion of Amazulu,' p. 11 (amadhlozi или amatongo = ancestral spirits).
917. Роман Пана, гл. xvi. в "Жизни Колона", в Пинкертоне, т. xii. стр. 86. Rochefort, "Iles Antilles", p. 418; см. Meiners, vol. ii., p. 516; J. G. Müller, p. 212.
918. 'Journ. Ind. Archip.', vol. iv. p. 194.
919. Элиот в "As. Res." vol. iii. p. 30.
920. Макферсон, "Индия", стр. 88, 100.
921. Клемм, "Культур-геш.", т. iii. с. 114.
922. Гримм, "Немецкий миф", стр. 264.
923. 'Journ. Ind. Archip.', vol. i. p. 27.
924. Mason, 'Karens,' l.c. p. 208.
925. Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 407. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 358. Тейлор, "Новая Зеландия", с. 104, 220.
926. Уильямс, "Фиджи", т. i. стр. 231.
927. Schoolcraft, "Algic Researches", vol. ii. p. 140; см. p. 190.
928. Tanner's 'Narrative', pp. 286, 318. См. также Waitz, vol. iii. p. 207.
929. J. G. Müller, p. 142; см. p. 282.
930. Сахагун, lib. vi. в Kingsborough, vol. v.
931. "Обряды и законы инков", перев. и изд. К. Р. Маркхэмом, с. 55, 58, 166. См. выше, с. [385](#) (возможная связь дыма с душой).
932. Waitz, vol. ii. pp. 188, 196. Steinhauser, l.c. p. 136. См. также Schlegel, "Ewe-Sprache", p. xv.; Magyar, "Süd-Afrika", p. 273.
933. A. Campbell в "Tr. Eth. Soc.", vol. vii. p. 153.
934. О'Райли в "Журн. Ind. Archip.", vol. iv. p. 592. Бастиан, "Oestl. Asien", vol. ii. p. 12.
935. R. Clarke, "Sierra Leone", p. 43.
936. Смит, "Виргиния", в Пинкертоне, т. xiii. с. 41. Welcker, 'Griech. Götterlehre', vol. ii. p. 693. Legge, 'Confucius', p. 179. Grohmann, 'Aberglauben aus Böhmen,' p. 41, &c.
937. J. L. Wilson, 'W. Afr.', p. 218; Bosman, "Guinea", in Pinkerton, vol. xvi. p. 400.
938. Бастиан, "Oestl. Asien", vol. ii. p. 387.
939. Робертс, "Восточные иллюстрации", с. 545.
940. М'Кой, "Баптистские миссии в Индии", с. 305.
941. Callaway, "Religion of Amazulu", p. 59. См. Casalis, p. 252.
942. Эрл в 'Journ. Ind. Archip.', vol. iv. p. 174.
943. Hodgson, "Abor. of India", p. 170, см. p. 146; Hooker, "Himalayan Journals", vol. ii. p. 276.

944. Прескотт, "Мексика", кн. i. гл. iii.
945. 'Обряды и законы инков', с. 33 и др.
946. Welcker, 'Griech. Götterlehre', vol. ii. p. 50; Pauly, "Real-Encyclopedie", s.v. "Sacrificia".
947. Tanner's 'Nar.' p. 154; см. также Waitz, vol. iii. p. 167.
948. Symes, "Ava", in Pinkerton, vol. ix. p. 440; Caron, "Japan", ib. vol. vii. p. 629.
949. Бертон, "Медина" и т. д., том iii. p. 302; Лейн, "Мод. Eg.", vol. i. p. 132.
950. Харди, "Руководство по буддизму", с. 59.
951. 2 Царств iii. 27. Euseb. Præp. Evang. i. 10, iv. 156; Laud. Constant. xiii. Porphy. De Abstin. ii. 56 и др. Ламприд. Heliogabal. vii. Movers, "Phönizier", vol. i. p. 300, &c.
952. Эллис, "Мадагаскар", т. i. с. 419.
953. Römer, "Guinea", p. 59. Босман в "Пинкертоне", т. xvi. с. 399.
954. Klemm, "Cultur-Gesch.", vol. iii. p. 106; Castrén, "Finn. Миф.", с. 232.
955. Гесиод. Theog. 537. Welcker, vol. i. p. 764; vol. ii. p. 51.
956. Haug, 'Parsis,' Bombay, 1862, p. 238.
957. Гамильтон в "As. Res.", vol. ii. p. 342.
958. Mariner's 'Tonga Is.' vol. i. p. 454; vol. ii. p. 222. Кук "3-е путешествие", т. i. p. 403. Подробности из Южной Африки в Bastian, "Mensch", vol. iii. pp. 4, 24; Scherzer, "Voy. of Novara", vol. i. p. 212.
959. Catlin, 'N. A. Ind.', vol. i. p. 172; Klemm, "Cultur-Gesch.", vol. ii. p. 170. См. также Venegas, "Noticia de la California", vol. i. p. 117; Garcilaso de la Vega, lib. ii. с. 8 (Peru).
960. Buchanan, "Mysore", &c., in Pinkerton, vol. viii. p. 661; Meiners, vol. ii. p. 472; Bastian, l.c. См. также Dubois, "India", vol. i. p. 5.
961. Polack, "New Zealand", vol. i. p. 264.
962. Bastian, "Psychologie", p. 184.
963. Theodoret. in Levit. xix.; Hanusch, 'Slaw. Myth. Подробности в Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 229 и др.
964. Bastian, "Mensch", vol. iii. p. 113 (см. другие подробности).
965. Pausan. viii. 23; ix. 8.
966. 'Encyc. Brit.' art. 'Brahma'. См. "Asiat. Res." vol. ix. p. 387.
967. Boecler, 'Ehsten Abergläubische Gebräuche,' &c., p. 4.
968. Rivero and Tschudi, p. 196. См. "Обряды инков", с. 79.

969. Bastian, p. 112 и т. д.; Smith's 'Dic. of Gr. and Rom. Ant.' art. 'Sacrificium'.
970. Гримм, "Немецкий миф", с. 40.
971. Diodor. Sic. xx. 14.
972. Callaway, "Zulu Tales", vol. i. p. 88; Magyar, "Süd-Afrika", p. 256.
973. Макферсон, "Индия", с. 108, 187.
974. Де Сильва в Bastian, "Psychologie", p. 181.
975. Подробности в Pauly, 'Real-Encyclop.' s.v. 'Sacrificia'; Bastian, 'Mensch', vol. iii. p. 114; Movers, 'Phönizier', vol. i. p. 300.
976. Clavigero, "Messico", vol. ii. p. 82; Torquemada, "Monarquia Indiana", x. c. 29; J. G. Müller, pp. 502, 640. См. также ibid. p. 379 (Перу); "Обряды и законы инков", pp. 46, 54.
977. Grote, vol. v. p. 366. Шмидт в Smith's 'Dic. of Gr. and Rom. Ant.' art. 'Sacrificium'. Bastian, l.c.
978. Bastian, 'Oestl. Asien', vol. iii. p. 501.
979. Doolittle, "Chinese", vol. i. p. 152.
980. Lane, "Modern Eg.", vol. ii. p. 262. Майнерс, т. ii. p. 85.
981. Wilkinson, "Ancient Eg." vol. iii. p. 395; и в Rawlinson's Herodotus, vol. ii. p. 137. См. 1 Цар. vi. 4.
982. Grimm, "Deutsche Myth." p. 1131.
983. Там же.
984. Bastian, vol. iii. p. 116.
985. Сент-Клер и Брофи, "Болгария", с. 43. Сравните современное черкесское жертвоприношение животного перед крестом, как замена ребенку, в Bell, 'Circassia,' vol. ii.
986. Ralston, 'Songs of Russian People', pp. 123, 153, &c.
987. Wuttke, 'Deutsche Volksaberglaube', p. 86. См. также Grimm, "Deutsche Myth." pp. 417, 602.
988. Hyltén-Cavallius, "Wärend och Wirdarne", part i. pp. 131, 146, 157, &c.
989. Monnier, "Traditions Populaires", pp. 187, 666.
990. R. Hunt, 'Pop. Rom. of W. of England,' 1st Ser. p. 237. Pennant, "Tour in Scotland", in Pinkerton, vol. iii. p. 49. J. Y. Simpson, Address to Soc. Antiq. Scotland, 1861, p. 33; Brand, 'Pop. Ant.', vol. iii. pp. 74, 317.
991. Brand, vol. i. p. 484. Гримм, "D. M.", pp. 45, 194, 1188, см. с. 250; "Deutsche Rechtsalterthümer", p. 900; Hyltén-Cavallius, part i. p. 175.
992. Гримм, "D. M.", p. 962.
993. Beausobre, vol. ii. p. 667. Polydorus Vergilius, De Inventoribus Rerum (Basel, 1521), lib. v. 1.

994. Tanner's 'Narrative', p. 288. Loskiel, 'N. A. Ind.', part i. p. 76. Schoolcraft, 'Ind. Tribes', part i. pp. 34, 113, 360, 391; часть iii. p. 227. Catlin, 'N. A. Ind.', vol. i. p. 36. Charlevoix, 'Nouv. Fr.', т. ii. p. 170; т. vi. p. 67. Klemm, 'Cultur-Gesch.' vol. ii. p. 170. Waitz, 'Anthropologie', vol. iii. pp. 206, 217.
995. Коломбо, "Житие", гл. xxv. Rochefort, "Iles Antilles", p. 501. См. также Meiners, vol. ii. p. 143 (Гайана).
996. Добрижоффер, "Абипонес", т. ii. с. 68.
997. St. John, "Far East", vol. i. p. 144.
998. Döhne, "Zulu Dic." s.v. "nyanga"; Grout, "Zulu-land", p. 158; Callaway, "Religion of Amazulu", p. 387.
999. Somadeva Bhatta, tr. Brockhaus, vol. ii. p. 81. Meiners, vol. ii. p. 147.
1000. Мори, "Магия" и т. д., стр. 237; Pausan. i. 34; Philostrat. Apollon. Tyan. i.; Galen. Comment. in Hippocrat. i.
1001. Баптист. Мантуанский. Fast. ix. 350.
1002. 'Acta Sanctorum Bolland'. S. Theresa.
1003. Коломбо, "Житие", гл. lxii.; Роман Пана, там же, гл. xv.; и в Пинкертоне, т. xii. Condamine, "Travels", in Pinkerton, vol. xiv. p. 226; Martius, "Ethnog. Amer.", vol. i. pp. 441, 631 (подробности о порошках для табака у омагуа, отомаков и т.д.; туземные названия curupá, paricá, piopo, nupa; сделаны из семян Mimosa acacioides, Acacia niopo).
1004. Мори, "Маги" и т. д., стр. 425.
1005. Seemann, "Voy. of Herald", vol. i. p. 256. Rivero and Tschudi, "Peruvian Antiquities", p. 184. J. G. Müller, p. 397.
1006. Brasseur, "Mexique", vol. iii. p. 558; Clavigero, vol. ii. p. 40; J. G. Müller, p. 656.
1007. J. G. Müller, 'Amer. Urrelig.', p. 277; Hernandez, "Historia Mexicana", lib. v. c. 51; Purchas, vol. iv. p. 1292.
1008. Д. Уилсон, "Доисторический человек", т. i. p. 487.
1009. Лоскиэль, "Индейцы Н. А.", часть i. p. 42.
1010. Геродот. iv. 73-5.
1011. Maury, "Magie", &c., l.c.; Plin. xxiv. 102; Hesych. s.v. "ὑπέρτερα". См. также Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 152 и т. д.; Baring-Gould, "Were-wolves", p. 149.
1012. Polak, "Persien", vol. ii. p. 245; Vambéry в "Mem. Anthropol. Soc.", vol. ii. p. 20; Meiners, vol. ii. p. 216.
1013. Meiners, vol. ii. p. 162.
1014. Schoolcraft, "Indian Tribes", part iii. p. 286.
1015. Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 145. Сравните "Oestl. Asien", vol. ii. p. 247 (Аракан).
1016. Д. Х. Тьюк в "Journal of Mental Science", Oct. 1870, p. 368.

1017. Грей, "Австралия", т. ii. с. 327.
1018. Тернер, "Полинезия", стр. 230. Seemann, "Viti", p. 151.
1019. Schoolcraft, "Indian Tribes", part iv. p. 54.
1020. Мартиус, "Этногр. Amer.", vol. i. p. 485.
1021. D'Orbigny, "L'Homme Américain", vol. ii. pp. 319, 330.
1022. Rivero and Tschudi, "Peruvian Antiquities", p. 202. См. также Arbousset и Daumas, "Voyage", p. 277 (кафиры).
1023. Бикмор, в 'Tr. Eth. Soc.', vol. vii. p. 20. Георги, "Reise", vol. i. p. 266. Gul. de Rubruquis в Hakluyt vol. i. p. 78. Бастиан, "Oestl. Asien", vol. iii. p. 228.
1024. Элиан. Var. Hist. v. 14, vii. 19; Плутарх. Solon, x.; Diog. Laert. Solon; Welcker, vol. i. p. 404.
1025. Beda in Die S. Paschæ. Durand, Rationale Divinorum Officiorum, lib. vii. с. 35-9. Бранд, "Популярные древности", т. ii. с. 295, 318.
1026. Gregg, "Commerce of Prairies", vol. i. pp. 270, 273; vol. ii. p. 318.
1027. Шарлевуа, "Новая Франция", том vi. стр. 178.
1028. Рошфор, "Антильские острова", с. 365.
1029. Клавигеро, "Мессико", т. ii. с. 24; J. G. Müller, p. 641. См. Oviedo, "Nicaragua", p. 29.
1030. J. G. Müller, p. 363; Prescott, "Peru", book i. ch. 3. Гарсиласо де ла Вера, "Commentarios Reales", lib. iii. с. 20, говорит, что это было на восточном конце; ср. lib. vi. с. 21 (лама приносится в жертву головой на восток).
1031. Colebrooke, "Essays", vol. i., iv. and v.
1032. Иллюстрации к истории и практике бандитов", Лондон, 1837, с. 46.
1033. Иезек. viii. 16; Мишна, "Суккот", v. См. Фергюссон в Smith's "Dictionary of the Bible", s.v. "Temple".
1034. Hyde, 'Veterum Persarum Religionis Historia', ch. iv. Niebuhr, 'Reisebeschreibung nach Arabien,' vol. i. p. 396. Layard, 'Nineveh,' vol. i. ch. ix.
1035. Лукиан. De Domo, vi. Vitruv. de Architectura, iv. 5. См. Welcker, vol. i. p. 403.
1036. Augustin. de Serm. Dom. in Monte, ii. 5. Тертуллиан. Contra Valentin. iii.; Apolog. xvi. Constitutiones Apostolicæ, ii. 57. Кирилл. Catech. Мистаг. i. 2. Иероним. на Амос. vi. 14; Бингем, "Древности Хр. Церкви", кн. viii. гл. 3, кн. xi. гл. 7, кн. xiii. гл. 8. J. M. Neale, "Восточная церковь", часть i. p. 956; Romanoff, "Греко-русская церковь", p. 67.
1037. Billings, 'N. Russia', p. 175.
1038. Мартиус, "Этногр. Amer.", vol. i. p. 485.
1039. 'Journ. Ind. Archip.', vol. ii. p. 264.

1040. Taylor, 'New Zealand', p. 184; Yate, p. 82; Polack, vol. i. p. 51; A. S. Thomson, vol. i. p. 118; Klemm, 'Cultur-Gesch.' vol. iv. p. 304. См. Schirren, "Wandersagen der Neuseeländer", pp. 58, 183; Shortland, p. 145.
1041. Ellis, "Madagascar", vol. i. p. 152.
1042. Munzinger, "Ost-Afrika", p. 387.
1043. Парк, "Путешествия", гл. vi.
1044. J. L. Wilson, "Western Africa", p. 399. См. также Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 279 (Watje); "Anthropological Review", Nov. 1864, p. 243 (Mpongwe); Barker-Webb and Berthelot, vol. ii. p. 163 (Tenerife).
1045. См. с. 5, 437.
1046. Schoolcraft, "Indian Tribes", part i. p. 261; part iii. p. 243, &с. Шарлевуа, "Новая Франция", т. V, с. 425. Уилсон в "Tr. Eth. Soc.", vol. iv. p. 294.
1047. Casalis, 'Basutos', p. 267.
1048. Kolben, vol. i. pp. 273, 283.
1049. Босман, в Пинкертоне, т. xvi. стр. 423, 527; Meiners, vol. ii. pp. 107, 463.
1050. Pallas, "Mongolische Völkerschaften", vol. i. p. 166, &c.; Strahlenberg, "Siberia", p. 97.
1051. Bourien in 'Tr. Eth. Soc.', vol. iii. p. 81.
1052. Dalton in 'Tr. Eth. Soc.', vol. vi. p. 22; Shortt, ibid. vol. iii. p. 375.
1053. Schoolcraft, "Indian Tribes", part i. p. 255.
1054. Бринтон, "Мифы Нового Света", с. 127.
1055. Эллис, "Мадагаскар", т. I. стр. 241; см. стр. 407, 419.
1056. Casalis, 'Basutos', p. 258.
1057. Grout, "Zulu-land", p. 147; Backhouse, "Mauritius and S. Africa", pp. 213, 225.
1058. Bastian, "Mensch", vol. iii. p. 75; Rubruquis, in Pinkerton, vol. vii. p. 82; Plano Carpini in Hakluyt, vol. i. p. 37.
1059. Rivero and Tschudi, "Peruvian Antiquities", p. 180; J. G. Müller, "Amer. Urrelig.", p. 389; Acosta, "Ind. Occ.", v. с. 25; Brinton, p. 126. См. рассказ об обряде изгнания болезней и зла в реки в "Обрядах и законах инков", тр. и ред. К. Р. Маркхэма, стр. 22.
1060. Саагун, "Новая Испания", lib. vi.; Торквемада, "Монархия Индианы", lib. xii.; Клавигеро, т. ii. стр. 39, 86 и т. д.; Гумбольдт, "Виды Кордильер", Мендоса Код.; J. G. Müller, p. 652.
1061. Siebold, "Nippon", v. p. 22; Kempfer, "Japan", ch. xiii. in Pinkerton, vol. vii.
1062. Doolittle, "Chinese", vol. i. p. 120, vol. ii. p. 273. Davis, vol. i. p. 269.
1063. Bastian, 'Oestl. Asien', vol. ii. p. 247; Meiners, vol. ii. p. 106; Symes in Pinkerton, vol. ix. p. 435.

1064. Köppen, "Religion des Buddha", vol. ii. p. 320; Bastian, "Psychologie", pp. 151, 211; "Mensch", vol. ii. p. 499.
1065. Leems, "Finnmarkens Lapper". Копенгаген, с. xiv., xxii., и Йессен, с. xiv.; Пинкертон, т. i. с. 483; Клемм, "Культур-геш.", т. iii. с. 77.
1066. Ward, "Hindoos", vol. ii. pp. 96, 246, 337; Colebrooke, "Essays", vol. ii. Wuttke, "Gesch. des Heidenthums", vol. ii. p. 378. Риг-веда, i. 22, 23.
1067. Авеста, Вендидад, v.-xii.; Лорд, в Пинкертоне, том viii. p. 570; Наороджи, "Религия парси"; Полак, "Персиен", том i. p. 355, и т. д., том ii. p. 271. Meiners, vol. ii. p. 125.
1068. Подробности в Smith's "Dic. of Gr. and Rom. Ant." и Pauly, "Real-Encyclopedie", s.v. "amphidromia", "lustratio", "sacrificium", "funus"; Meiners, "Gesch. der Religionen", book vii.; Lomeyer, "De Veterum Gentilium Lustrationibus"; Montfaucon, "L'Antiquité Expliquée", &c. Особые отрывки; Гомер, Il. vi. 266; Eurip. Ion. 96; Theocrit. xxiv. 95; Virg. Æn. ii. 719; Plaut. Aulular. iii. 6; Pers. Sat. ii. 31; Ovid. Fast. i. 669, ii. 45, iv. 727; Festus, s.v. 'aqua et ignis', &c. Непонятная тема люстрации в мистериях здесь остается незатронутой.
1069. Исх. xxix. 4, xxx. 18, xl. 12; Лев. viii. 6, xiv. 8, xv. 5, xxii. 6; Numb. xix. и т. д.; Лайтфут в "Сочинениях", том xi.; Браун в Smith's "Dic. of the Bible", s.v. "baptism"; Calmet, "Dic." и т. д.
1070. Reland, "De Religione Mohammedanica"; Lane, "Modern Eg." vol. i. p. 98, &c.
1071. Бингем, "Древности христианской церкви", кн. xi. гл. 2. Grimm, "Немецкая мифология", с. 592; Лесли, "Ранние расы Шотландии", т. i. с. 113; Пеннант, в Пинкертоне, т. iii. с. 383.
1072. Rituale Romanum; Gaume, "L'Eau Bénite"; Middleton, "Letter from Rome", &c.
1073. Rituale Romanum. Бингем, кн. x. гл. 2, кн. xv. гл. 3. См. Марк vii. 34, viii. 23; Иоанн ix. 6.
- Примечания транскриптора:
 - Сноски собраны в конце текста и связаны для удобства пользования.